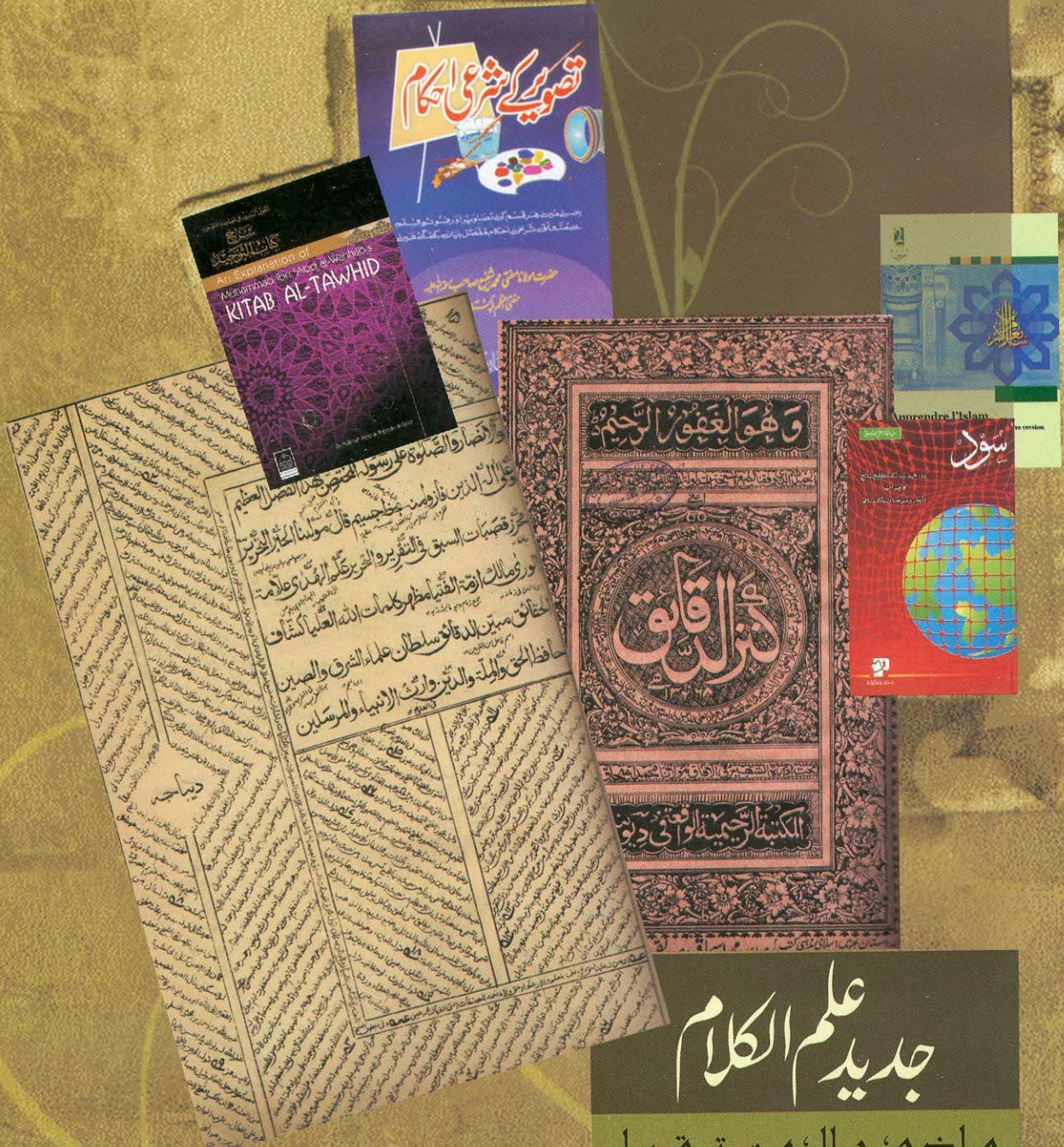
اسلام کی اجتہادی روایت کا ترجمان

۳-۴

اسلام آباد

اجتہاد

ستمبر ۲۰۰۸

اسلامی نظریاتی کونسل

جدید علم الکلام

ماضی، حال، مستقبل

قدیم علم کلام میں صرف عقائد اسلام کے متعلق بحث ہوتی تھی۔ کیونکہ اس زمانے میں مخالفین نے
اسلام پر جو اعتراضات کیے تھے عقائد ہی کے متعلق تھے لیکن آج کل تاریخی، اخلاقی، تمدنی ہر
حیثیت سے مذہب کو جانچا جاتا ہے، یورپ کے نزدیک کسی مذہب کے عقائد اس قدر قابل
اعتراض نہیں جس قدر اس کے قانونی و اخلاقی مسائل ہیں۔ ان کے نزدیک تعدد نکاح، طلاق،
غلامی، جہاد کا کسی مذہب میں جائز ہونا اس مذہب کے باطل ہونے کی سب بڑی دلیل ہے۔ اس
بناء پر علم کلام میں اس قسم کے مسائل سے بحث کرنی ہوگی اور یہ حصہ بالکل نیا علم کلام ہوگا۔

علم الکلام اور الکلام.............شبلی نعمانیؒ۔

شمارہ: ۳-۴ ستمبر ۲۰۰۸ء

ناشر

ریاض الرحمٰن، سیکرٹری اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد

ڈیزائن و پیشکش

industree
E-mail: phulalian@gmail.com, 0333-5159300

زیر اہتمام

۴۶، اتاترک ایونیو، جی۔۵/۲، اسلام آباد
فون: ۰۵۱۔۹۲۰۵۶۵۲ فیکس: ۰۵۱۔۹۲۱۷۳۸۱
ای میل: contact@cii.gov.pk
ویب سائٹ: www.cii.gov.pk

تقدیم

ڈاکٹر محمد خالد مسعود

آج عالم اسلام میں جدید علم الکلام محض ایک نظری بحث نہیں بلکہ ایک تحریک کا عنوان ہے۔ یہ تحریک کیا ہے، اس کے مقاصد کیا ہیں، یہ کن تصورات اور موضوعات سے بحث کرتی ہے، اس کا کچھ اندازہ قارئین کو اس شمارے کے مندرجات سے ہو جائے گا۔

جدید علم الکلام کی تحریک کے بہت سے مقاصد میں سے ایک مقصد یہ ہے کہ دین کے فہم کو آسان بنانے اور ہر مسلمان کی ذہنی سطح کے مطابق پیش کرنے کے لیے دینی موضوعات کو آسان زبان میں بیان کرنا ضروری ہے۔ اس بات کا احساس علمائے کرام کو بھی ہے لیکن ان کا معاملہ یہ ہے کہ وہ قدیم علم الکلام کی زبان میں بات کرتے ہیں جو بھاری بھرکم اصطلاحات، فلسفیانہ تصورات، مشکل پیرایہ زبان اور پیچیدہ طرز استدلال سے عبارت ہے۔ اس طرح ان کی بات عام آدمی تو کیا پڑھے لکھے مسلمان کی سمجھ میں بھی نہیں آتی۔ اس مجبوری کے زیر اثر یہ خیال عام ہو گیا ہے کہ دین غور وفکر کی نہیں محض اطاعت اور عبادت کی دعوت دیتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جدید دور میں نوجوانوں اور علماء کے درمیان دوری پیدا ہوتی گئی جو بالآخر دین سے دوری کا سبب بنی۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ کو اس بات کا احساس تھا۔ انہوں نے علی گڑھ کے طلبہ سے خطاب میں جدید دور کے نوجوانوں اور علما کے درمیان دوری کا ذکر کرتے ہوئے اس کا سبب یہ بتایا کہ جدید تعلیم یافتہ لوگ ان علوم سے واقفیت نہیں رکھتے جن کے حوالے سے علما گفتگو کرتے ہیں۔ اس لئے وہ علما کی اصطلاحات اور استدلال کو سمجھ نہیں پاتے۔ ان کی رائے میں اس دوری کو ختم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ جدید دور کا نوجوان دینی علوم سے واقفیت حاصل کرے اور زیادہ سے زیادہ علما کی صحبت میں بیٹھے۔ اس کے برعکس جدید علم الکلام کی تحریک جدید نوجوان نسل کی دین سے دوری کا سبب علما کے مشکل پیرایہ اظہار کو ٹھہراتی ہے۔ چنانچہ جدید علم الکلام کے رہنماؤں نے عالم اسلام میں فروغِ دین کے لیے آسان زبان اور عام فہم بیان کو ضروری قرار دیا۔ برصغیر میں سرسید، الطاف حسین حالی اور مصر میں مفتی محمد عبدہ نے قدیم مسجع مقفیٰ زبان کی بجائے آسان اردو اور آسان عربی کو رواج دیا۔ تاہم برصغیر میں جدید علم الکلام کے خلاف جو شدید ردِعمل پیدا ہوا اس کی وجہ سے آسان اردو کی تحریک بہت جلد ناکام ہو گئی اور پرشکوہ الفاظ، قافیہ نما جملوں اور جذباتی طرز بیان کے رواج سے ابلاغ کی بجائے انشا پردازی ترجیح قرار پائی۔ سرسید کی آسان زبان کی تحریک کو ناکام بنانے میں غالباً مولانا ابوالکلام آزاد سرفہرست ہیں جنہوں نے اردو کو خطیبانہ رنگ دیا۔ ان کے اسلوب تحریر میں الفاظ کی گھن گرج میں معانی کی آواز دب کر رہ گئی۔ خطابت میں جوش

وجذبات کو اولیت اور غور وفکر کو ثانوی حیثیت دی جاتی ہے۔ چنانچہ سیاسی گفتگو ہو یا دینی استدلال، دینی حمیت اور قومی عصبیت کارگر اور عقل وخرد کمزور ہتھیار ٹھہرے۔

جدید علم الکلام کی مخالفت میں جذباتی ردِعمل کی کامیابی کا ایک نقصان یہ ہوا کہ کسی بات کے قبول عام کو اس کا سند جواز سمجھ لیا گیا۔ اس کی وجہ سے ہمارے علما اور سیاسی رہنما عوام کی فکری رہنمائی کی بجائے اس تگ ودو میں مصروف ہو گئے کہ عوام میں کیسے مقبول ہوں۔ مسلم معاشروں کے جن رسوم ورواج کی اصلاح کے لیے وہ اٹھے تھے اب انہی کے جواز میں قوت صرف کرنے لگے۔ بلکہ خود اصلاح کی بات کرنے والے تکفیری فتووں کی زد میں آ گئے۔ تقلید کا جو رویہ مصلحین کے نزدیک قابلِ اصلاح تھا اسے اجماع امت کا درجہ دے دیا گیا۔ قرآن وسنت کی جو تعبیر، تقلید اور اجماع کے معیار پر پورا نہ اترے اسے بدعت، قابل مذمت بلکہ کفر قرار دے دیا گیا۔

اس طرز فکر کا نتیجہ یہ ہوا کہ اختلاف رائے کا احترام جو امت مسلمہ کا طرہ امتیاز رہا ہے اب قابل مذمت ٹھہرا۔ اسی اختلاف رائے کے احترام کی بنیاد پر اسلام کو دنیا کی مختلف اقوام میں یکساں پذیرائی ملی تھی جو زبان، رنگ، معاشرت اور طرز معیشت کے اختلاف کی بنا پر مختلف ثقافتوں کی حامل تھیں۔ اختلاف رائے کے اسی احترام نے فقہ اسلامی میں بیس سے زیادہ مذاہب کو رواج دیا تھا جن میں سے نو مذاہب آج بھی رائج ہیں اور ان میں سے کسی کو بھی خارج از اسلام قرار نہیں دیا گیا۔ اسی طرح تصوف کے مسالک میں بھی بیس سے زیادہ سلاسل موجود ہیں۔

ہماری تاریخ یہ ہے کہ اصول فقہ میں اختلاف فقہا کو ایک مثبت اور فطری عمل سمجھا جاتا تھا۔ فقہ کی کسی کتاب کو بھی اٹھائیں، ہر باب میں، ہر فصل میں فقہا کے اختلاف رائے کا ذکر ہے۔ صرف مختلف فقہی مذاہب کے درمیان ہی نہیں بلکہ ایک ہی مذہب کے فقہا کے مابین بھی یہ اختلاف موجود ہے۔ حتیٰ کہ فتاوی عالمگیری کے مطالعہ سے بھی آپ اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں۔ اورنگ زیب عالمگیر کی سرپرستی میں برصغیر کے قاضیوں کی رہنمائی کے لیے یہ کتاب اس لئے ترتیب دی گئی تھی کہ حنفی مذہب پر ایک مستند ماخذ ان کو دستیاب ہو۔ تاہم اس میں بھی فقہا کے ہاں اختلاف رائے کے اصول کو ملحوظ رکھا گیا۔

فقہی ادب میں اختلاف فقہا ایک اہم موضوع ہے۔ جس کی مثال مندرجہ ذیل چند کتب ہیں جو جلیل القدر فقہا کی تصانیف ہیں۔

۱۔ محمد بن نصر المروزی (م ۹۰۵ء): اختلاف الفقہا
۲۔ محمد بن جریر الطبری (م ۹۲۲ء): اختلاف الفقہا
۳۔ ابن عبدالبر (۱۰۷۷ء): کتاب الانصاف فی مابین العلماء من الاختلاف
۴۔ ابومحمد عبداللہ بن السید البطلیموسی (م ۱۱۲۷ء) الانصاف فی التنبیہ علی اسباب الاختلاف
۵۔ عبدالوہاب الشعرانی (م ۱۵۶۵ء): المیزان الکبریٰ
۶۔ شاہ ولی اللہ (م ۱۷۶۲ء): الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف
۷۔ مصطفیٰ سعید الخن (مطبوعہ ۱۹۷۲ء) آثار الاختلاف فی القواعد الاصولیہ فی اختلاف الفقہا
۸۔ طہ جابر العلوانی (مطبوعہ ۱۹۸۷ء) ادب الاختلاف فی الاسلام

مسلمانوں میں جس علمی روایت
کو علم کلام کا نام دیا گیا، وہ
دو حوالوں سے آگے بڑھی۔ ایک کا
تعلق مسلمانوں کے مسلکی
اختلافات سے ہے۔ جب مسلمانوں
میں دینی حوالے سے مختلف
مذاہب (مسالک) وجود میں آئے تو
ہر کسی نے اپنے حق میں استدلال
کا صغریٰ کبریٰ ترتیب دیا۔ اس کے
لیے دلیل کی بنیاد نقلی علوم تھے
یعنی قرآن وسنت سے استدلال کیا
گیا۔ علم کلام کا دوسرا حوالہ
وہ ہے جہاں دیگر ادیان کے مقابلے
میں دین اسلام کو ثابت کرنے
کے لیے دلائل پیش کیے گئے۔
یہاں چونکہ نقلی دلائل قابل قبول
نہیں تھے، اس لیے استدلال کی بنیاد
عقل پر رکھی گئی۔

علم کلام کا مقدمہ

خورشید احمد ندیم

علم کلام کیا ہے اور مذہبی مقدمات کے بیان میں اس کی کیا اہمیت ہے، زیر نظر مضمون میں ان سوالات کو موضوع بنایا گیا ہے۔ اس کے ساتھ اس علم کے تاریخی پس منظر کو بھی بیان کیا گیا ہے۔

دنیا کا ہر مذہب چند عقائد، قوانین اور مراسم عبودیت کا مجموعہ ہوتا ہے جو مل کر ایک نظام فکر کی تشکیل کرتے ہیں۔ اس کی اساس مابعد الطبیعاتی ہوتی ہے تاہم انسان چونکہ ایک مادی اور عقلی وجود بھی ہے، اس لیے یہ اس کی ضرورت رہی ہے کہ اس نظام فکر کی عقلی اساسات ترتیب دی جائیں۔ یہی ضرورت علم کلام کی بنیاد بنی ہے۔ چنانچہ جب اس علم کی فنی تعریف کا مرحلہ پیش آیا تو اہل علم نے ان لفظوں میں اسے بیان کیا ہے:

> علم کلام وہ علم ہے جو عقائد دینی کو مستحکم طور پر ثابت کرنے کے لیے دلائل دینے اور شبہات کا ازالہ کرنے کی ذمہ داری قبول کرتا ہے۔ [۱]

علم کلام کی اس تعریف سے دو باتیں واضح ہو رہی ہیں۔ ایک تو یہ کہ علم کلام کسی ایک مذہب کے ساتھ خاص نہیں، دنیا کا کوئی مذہب ایسا نہیں جو اس ضرورت سے بے نیاز ہو سکے چنانچہ یہ علم ہر مذہب کی علمی تاریخ کا ناگزیر حصہ رہا ہے جسے ہم یہودی علم کلام یا مسیحی علم کلام وغیرہ کا نام دیتے ہیں۔ دوسرا یہ کہ علم وعقل کے مطالبات چونکہ ہر دور میں یکساں نہیں رہتے اس لیے اس علم کی کسی ایک ہیئت پر اصرار خود اس علم کی تعریف سے متصادم ہے۔ اگر یہ اس علم کا وظیفہ ہے کہ وہ کسی دور کے انسان سے اس کی ذہنی سطح اور ضرورت کے مطابق کلام کرے تو پھر اس کو لازماً اس نظام فکر کے مطالبات کو تسلیم کرنا ہوگا جو ہر ایک دور کے مسلمات پر مبنی ہیں۔ اسی وجہ سے بعض اہل علم کا یہ کہنا ہے کہ علم کلام دراصل ابلاغ کا مسئلہ ہے۔ اگر اس بات سے اتفاق کر لیا جائے تو پھر علم کلام محض نفس دلیل سے متعلق نہیں رہتا بلکہ یہ اس کی لازمی شرائط میں سے ہے کہ وہ ایک دور کے ابلاغی معیارات پر بھی پورا اترتا ہو۔

علم کلام کی اس تاریخ کو سامنے رکھیے تو اسے فلسفہ و منطق کی روایت سے الگ کر کے سمجھا نہیں جا سکتا۔ فلسفے کی روایت بھی چونکہ انسان کو ایک عقلی وجود فرض کر کے آگے بڑھی ہے اس لیے جب مذہب اس کی زندگی کا حصہ بنا تو اس ضرورت کو محسوس کیا گیا کہ مذہب کے مقدمے کو فلسفیانہ غور و فکر کی روایت کے تحت سمجھا جائے۔ فلسفہ اور علم کلام میں اہل علم یہ فرق کرتے ہیں کہ فلسفہ آزادانہ غور و فکر کا نام ہے، جس کے لیے پہلے سے موجود کسی عقلی مقدمے کو ماننا ضروری نہیں ہوتا جبکہ علم کلام پہلے مذہبی مقدمات کو درست فرض کرتا اور پھر ان کے لیے عقلی استدلال کی فراہمی کی ذمہ داری قبول کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم انسان کی معروف علمی تاریخ میں علم کلام کا کھوج لگانے کی سعی کرتے ہیں تو ہمیں قبل مسیح کے یونان میں ارسطوبولس (۱۵۰ ق م) اور فلو (۲۰-۵۰ ق م) نام کے یہودیوں کا پتہ ملتا ہے جو سکندریہ میں مقیم تھے۔ انہوں نے سب سے پہلے اس بات کی کوشش کی کہ موسوی شریعت کو فلسفہ یونان کے قائم کردہ معیارات کے مطابق پیش کیا جائے۔ ان کا کہنا تھا کہ فیثا غورث، ہومر اور افلاطون وغیرہ فی الحقیقت حضرت موسیٰ

کے ماننے والے تھے اور ان کے نظریات عہد نامہ قدیم (تورات) سے ماخوذ ہیں۔(۲) یہی روایت بعد میں مسیحیوں کے ہاں آگے بڑھی اور پھر جب مسلمانوں کا براہ راست یونانی فلسفہ سے پالا پڑا تو ان کے ہاں یہ روایت علم کلام کے باضابطہ نام کے ساتھ متعارف ہوئی۔

مسلمانوں میں جس علمی روایت کو علم کلام کا نام دیا گیا، وہ دو حوالوں سے آگے بڑھی۔ ایک کا تعلق مسلمانوں کے مسلکی اختلافات سے ہے۔ جب مسلمانوں میں دینی حوالے سے مختلف مذاہب (مسالک) وجود میں آئے تو ہر کسی نے اپنے حق میں استدلال کا صغریٰ کبریٰ ترتیب دیا۔ اس کے لیے دلیل کی بنیاد نقلی علوم تھے یعنی قرآن وسنت سے استدلال کیا گیا۔ علم کلام کا دوسرا حوالہ وہ ہے جہاں دیگر ادیان کے مقابلے میں دین اسلام کو ثابت کرنے کے لیے دلائل پیش کیے گئے۔ یہاں چونکہ نقلی دلائل قابل قبول نہیں تھے، اس لیے استدلال کی بنیاد عقل پر رکھی گئی۔ سید عبدالسلام ندوی اس روایت کو کچھ اس طرح بیان کرتے ہیں:

> ''علم کلام کی دو مختلف شاخیں ہیں۔ عقلی اور نقلی۔ ان میں پہلی شاخ فلسفہ اور دوسرے مذاہب کے بارے میں ایجاد ہوئی تھی۔ پہلی شاخ کے موجد معتزلہ تھے اور چونکہ یہ علم کلام خالص فلسفیانہ اصول پر مرتب کیا گیا تھا، اس لیے محدثین اور ائمہ نے علم کلام کی جو مخالفت کی اس کا تعلق اس علم کے ساتھ تھا۔ مفتاح السعادۃ میں لکھا ہے کہ علم الکلام کی ابتدائی اشاعت پہلی صدی ہجری میں معتزلہ اور قدریہ نے کی اور اہل سنت والجماعت کے علم کلام کی بنیاد امام ابوالحسن اشعری نے ڈالی جو تیسری صدی میں تھے اور خود ایک مدت تک معتزلی رہ چکے تھے۔ اس بنا پر علم کلام دو صدیوں تک مستقل معتزلہ کے ہاتھ میں رہا۔ امام ابوحنیفہ، ابویوسف، شافعی، مالک، احمد بن حنبل نے اس علم کلام کی مخالفت کی تھی۔
>
> نقلی علم کلام خود اسلامی فرقوں یعنی معتزلہ، قدریہ جبریہ وغیرہ کے مقابلے میں ایجاد ہوا تھا اور اس کے موجد ابوالحسن اشعری تھے۔ ابتدا میں یہ طریقہ بالکل نقلی تھا۔ سب سے پہلے قاضی ابوبکر باقلانی نے اس میں چند عقلی مسائل کا اضافہ کیا اس کے بعد امام الحرمین نے اپنی کتاب میں یہ روش اختیار کی۔ اس کے بعد امام غزالی اور رازی نے منطق سے کام لے کر فلسفہ وغیرہ کی تردید کی''۔(۳)

مولانا شبلی نعمانی نے لکھا ہے کہ امام غزالی کے زمانے تک یہ دونوں شاخیں الگ الگ رہیں۔ امام غزالی نے ان میں اختلاط پیدا کیا اور امام رازی نے اس کو ترقی دی۔ اس اختلاط کا مطلب یہ ہے کہ مسلکی اختلافات میں بھی صرف نقلی دلائل ہی سے کام نہیں لیا گیا بلکہ عقلی دلائل بھی دیے گئے ہیں۔ شبلی کے الفاظ میں ''متاخرین نے اس قدر خلط ملط کر دیا کہ فلسفہ، کلام، اصول عقائد سب گڈمڈ ہو کر ایک معجون مرکب بن گیا''۔(۴)

ہمارے نزدیک یہ اختلاط اس علم کی ایک ناگزیر ضرورت تھی۔ مسلمانوں کے باہمی اختلافات میں ایک بنیادی مسئلہ تاویل کا ہے۔ جب دو مختلف آراء کے حامل گروہ ایک ہی ماخذ سے استدلال کریں گے تو انہیں لازماً تاویل سے کام لینا ہوگا۔ چنانچہ جب ہم معتزلہ اور اشاعرہ کے باہمی اختلافات کو دیکھتے ہیں تو یہ بات مزید نکھر کر ہمارے سامنے آتی ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید میں بعض مقامات پر یہ بیان ہوا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر متمکن ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس سے کیا مراد لیا جائے۔ اگر ظاہری مفہوم کو ترجیح دی جائے تو تجسیم واجب ہوتی ہے اور اگر مجازی معنی لیے جائیں تو اس کے لیے دیکھنا ہوگا کہ کیا کلام کا در

فلسفہ آزادانہ غور وفکر کا نام ہے، جس کے لیے پہلے سے موجود کسی عقلی مقدمے کو ماننا ضروری نہیں ہوتا جبکہ علم کلام پہلے مذہبی مقدمات کو درست فرض کرتا اور پھر ان کے لیے عقلی استدلال کی فراہمی کی ذمہ داری قبول کرتا ہے۔

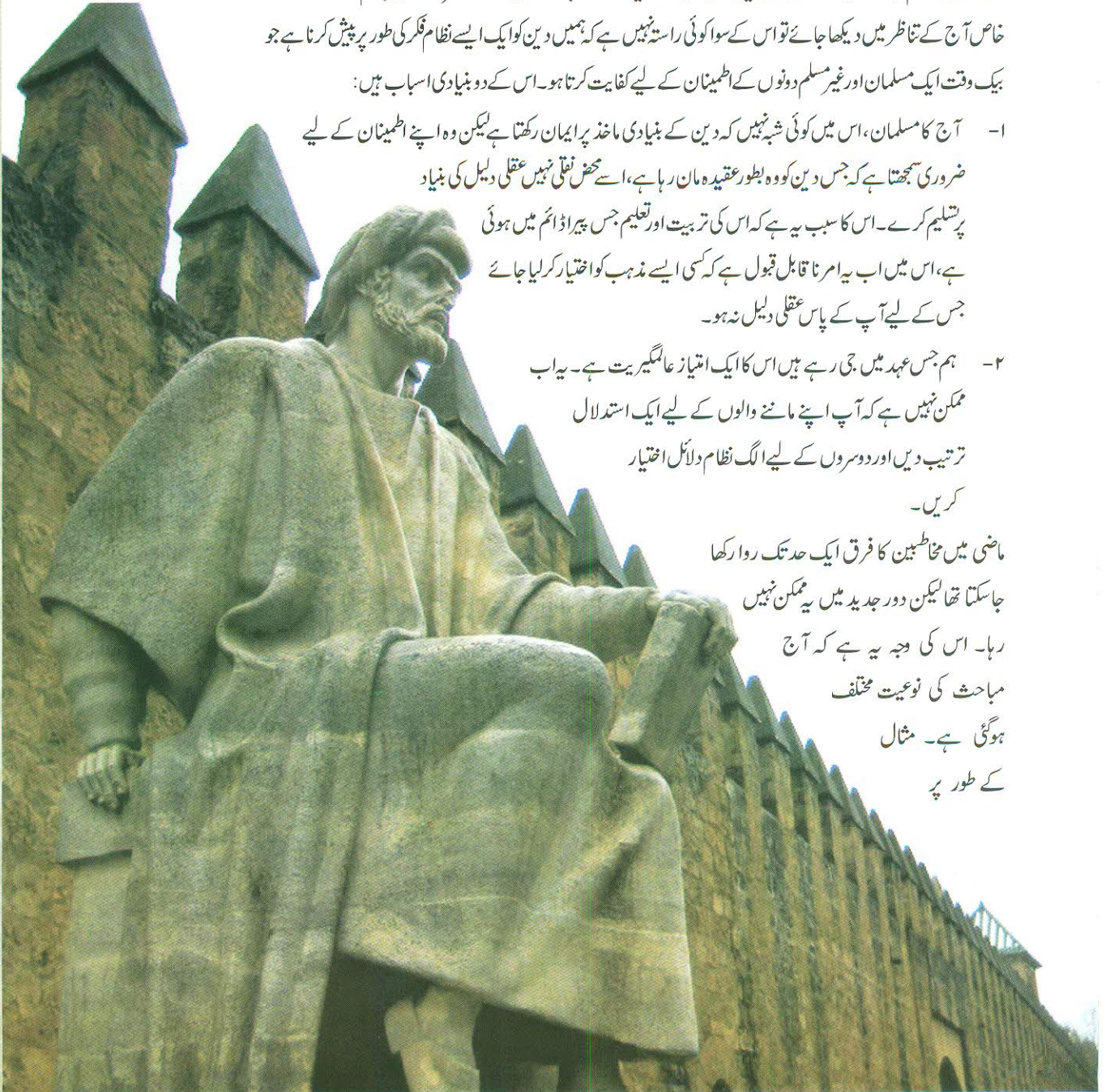
وبست مجازی معنی کا متحمل ہوسکتا ہے۔ گویا ایک نص کے مفہوم میں اختلاف واقع ہوجائے گا۔ جب ہم تاویل کی دنیا میں اترتے ہیں تو پھر عقلی استدلال سے دامن بچانا ممکن نہیں رہتا۔ یہاں عقل ونقل کا اختلاط ناگزیر ہوجاتا ہے۔ اسی سے پھر یہ سوال بھی پیدا ہوا کہ عقل ونقل میں کس کو مقدم رکھا جائے گا۔ اشاعرہ نقل کو ترجیح دیتے ہیں اور معتزلہ عقل کو۔ مولانا شبلی نعمانی نے ان اختلافات کو بیان کیا ہے جو اس حوالے سے اشاعرہ اور معتزلہ میں پیدا ہوئے۔ مثال کے طور پر اشاعرہ کا کہنا ہے کہ کوئی چیز فی نفسہ اچھی یا بری نہیں ہوتی۔ اچھا یا برا ہونے کا حکم صرف شارع لگا سکتا ہے۔ یعنی اگر کسی کو اللہ تعالیٰ اچھا کہہ دے وہی اچھا ہوگا۔ معتزلہ کے نزدیک ہر چیز اپنی بنیاد یا تخلیق میں اچھی یا بری ہوتی ہے۔ شارع بھی اسی بنیاد پر اشیاء پر اچھائی یا برائی کا حکم لگاتا ہے۔ اسی طرح اشاعرہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو ایسا حکم دے سکتا ہے جو اس کے لیے محال ہے یا یہ کہ اللہ کے لیے انصاف کرنا لازم نہیں ہے۔ اس کے برخلاف معتزلہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو کسی ایسی چیز کا حکم نہیں دے سکتا جو اس کے لیے محال ہو اور اس طرح عدل کرنا اللہ کے لیے ضروری ہے۔

علم کلام کے ارتقا سے یہ بات مزید مستحکم ہوئی ہے کہ نقلی اور عقلی دلائل میں تمیز ممکن نہیں ہے۔ اس کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ ایک وقت میں اسلام کی دو تاویلات ممکن نہیں ہیں جن میں سے ایک کا مخاطب مسلمان ہو اور دوسرے کا غیر مسلم۔ اگر اسے بطور خاص آج کے تناظر میں دیکھا جائے تو اس کے سوا کوئی راستہ نہیں ہے کہ ہمیں دین کو ایک ایسے نظام فکر کی طور پر پیش کرنا ہے جو بیک وقت ایک مسلمان اور غیر مسلم دونوں کے اطمینان کے لیے کفایت کرتا ہو۔ اس کے دو بنیادی اسباب ہیں:

ابن رشد کا اسپین میں نصب مجسمہ

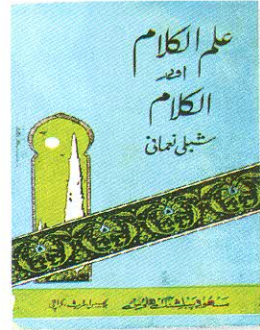
۱- آج کا مسلمان، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ دین کے بنیادی ماخذ پر ایمان رکھتا ہے لیکن وہ اپنے اطمینان کے لیے ضروری سمجھتا ہے کہ جس دین کو وہ بطور عقیدہ مان رہا ہے، اسے محض نقلی نہیں عقلی دلیل کی بنیاد پر تسلیم کرے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس کی تربیت اور تعلیم جس پیراڈائم میں ہوئی ہے، اس میں اب یہ امر ناقابل قبول ہے کہ کسی ایسے مذہب کو اختیار کرلیا جائے جس کے لیے آپ کے پاس عقلی دلیل نہ ہو۔

۲- ہم جس عہد میں جی رہے ہیں اس کا ایک امتیاز عالمگیریت ہے۔ یہ اب ممکن نہیں ہے کہ آپ اپنے ماننے والوں کے لیے ایک استدلال ترتیب دیں اور دوسروں کے لیے الگ نظام دلائل اختیار کریں۔

ماضی میں مخاطبین کا فرق ایک حد تک روا رکھا جاسکتا تھا لیکن دور جدید میں یہ ممکن نہیں رہا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آج مباحث کی نوعیت مختلف ہوگئی ہے۔ مثال کے طور پر

اب یہ سوال بنیادی اہمیت نہیں رکھتا کہ قرآن منزل من اللہ ہے یا نہیں، جو بات اہم ہے وہ یہ کہ قرآن انسان کو درپیش روحانی اور مادی مسائل کا جو حل پیش کرتا ہے وہ کس حد تک قابل عمل ہے۔ افادیت کا یہ پہلو جسے افادیت پسندی (Utilitarianism) سے منسوب کیا جاتا ہے، آج کے دور کا ایک عقلی مسلمہ ہے۔ یہ سوال بطور خاص مسلم فکر کو درپیش ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کا دین زندگی کے جملہ مسائل کا حل پیش کرتا ہے یا تاریخ کے ہر دور سے متعلق ہے۔ مسیحی دنیا کو آج اس سوال کا سامنا نہیں کیونکہ وہ بطور مذہب اس طرح کا کوئی دعویٰ نہیں کرتے۔ چنانچہ اب کیتھولک مسیحیت نے سیکولرزم کو بطور اصول کے اختیار کرلیا ہے۔ ماضی میں اسلام اور مسیحیت کے کم و بیش ایک جیسے سوالات کا سامنا تھا۔ اگر عیسائی متکلمین اس سوال کو مخاطب بنتے تھے کہ کیا انجیل اللہ کا کلام ہے تو مسلمان متکلمین ''کیا قرآن اللہ کا کلام ہے'' کے موضوع پر دلائل فراہم کرتے تھے۔ اس حوالے سے بنیادی دلائل میں بڑی حد تک یکسانیت تھی۔ آج یہ یکسانیت باقی نہیں ہے، اس لیے مسلمانوں کو جدید مسیحی علم کلام سے کوئی مدد نہیں مل سکتی، انہیں بہر حال اپنے مقدمے کو ثابت کرنے کے لیے خود ہی دلائل فراہم کرنا ہوں گے۔

پچھلی صدی میں جن لوگوں نے دین کی تفہیم وتشریح کو اپنی دلچسپیوں کا مرکز بنایا ہے، ان میں سے بعض لوگ مخاطبین میں وہ فرق کرتے ہیں جو متقدمین کے پیش نظر تھا جیسے مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی اور بعض اہل علم اس فرق کو ملحوظ نہیں رکھتے، جیسے سر سید احمد خان اور علامہ اقبال۔ مولانا مودودی کے نزدیک جو شخص دائرہ اسلام کے اندر کھڑا ہے اس کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ ایسے سوالات اٹھائے جیسے وہ شخص اٹھاتا ہے جو اس کے باہر ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''اسلام کی نسبت سے عقلاً انسان کی دو ہی حیثیتیں ہوسکتی ہیں۔ یا تو وہ مسلمان ہوگا یا کافر ہوگا۔ اگر مسلمان ہے تو مسلمان ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ خدا کو خدا اور رسول کو خدا کا رسول تسلیم کر چکا ہے اور یہ بھی اقرار کر چکا ہے کہ خدا کی طرف سے اس کا رسول جو کچھ حکم پہنچائے گا اس کی اطاعت وہ بے چون و چرا کرے گا۔ اب فرداً فرداً ایک ایک حکم پر حجت عقلی طلب کرنے کا اسے حق ہی نہیں رہا۔ مسلم ہونے کی حیثیت سے اس کا کام صرف یہ تحقیق کرنا ہے کہ کوئی خاص حکم رسولِ خدا نے دیا ہے یا نہیں۔ جب حجت نقلی سے یہ حکم ثابت کر دیا گیا تو اس کی فوراً اطاعت کرنی چاہیے۔ وہ اپنے اطمینانِ قلب اور حصول بصیرت کے لیے حجت عقلی دریافت کرسکتا ہے مگر اس وقت جب کہ وہ اطاعت حکم کے لیے سر جھکا چکا ہو۔ اطاعت کے لیے حجتِ عقلی کو شرط قرار دینا اور حجت نہ ملنے یا اطمینان قلب نہ ہونے پر اطاعت سے انکار کر دینا یہ معنی رکھتا ہے کہ وہ دراصل رسولِ خدا کی حاکمیت (اتھارٹی) کا انکار کر رہا ہے اور یہ انکار مستلزم کفر ہے، حالانکہ ابتدا میں اس نے خود مسلمان ہونے کا اقرار کیا تھا۔ اب اگر وہ کافر کی حیثیت اختیار کرتا ہے تو اس کے لیے صحیح جائے قیام دائرہ اسلام کے اندر نہیں بلکہ اس کے باہر ہے۔ سب سے پہلے اس میں اتنی اخلاقی جرأت ہونی چاہیے کہ جس مذہب پر درحقیقت وہ ایمان نہیں رکھتا اس سے نکل جائے۔ اس کے بعد وہ لائق سمجھا جائے گا کہ حجت عقلی طلب کرے اور اس کی طلب کا جواب دیا جائے''۔ (۵)

سر سید احمد خان مسلم اور غیر مسلم کے فرق کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان کی نزدیک ایک جدید علم کلام کی ضرورت مسلمان قوم کا داخلی تقاضا ہے اور اس کے ساتھ خارجی، یعنی دعوتی بھی۔ اپنی ایک تقریر میں انہوں نے کہا:

''اس زمانے میں ایک جدید علم کلام کی حاجت ہے جس سے یا تو علوم جدیدہ کے مسائل کو باطل کردیں یا مشتبہ ٹھہرائیں یا اسلامی مسائل کو ان کے مطابق کردکھائیں''۔(۶)

اسلامی مسائل کو علوم جدیدہ کے موافق ثابت کرنے کے لیے سرسید احمد نے جو تفسیر لکھی اور جو مکمل نہ ہوسکی، وہ بہت سے اعتراضات کا مرکز بنی۔ سرسید کو خود بھی اپنے نتائج فکر پر زیادہ اصرار نہیں تھا، ان کا کہنا یہ تھا کہ دور جدید میں اسلام کو سچا دین ثابت کرنے کے لیے اس کے سوا کوئی راستہ نہیں ہے۔ چنانچہ لاہور میں ''اسلام'' پر دیے گئے اپنے لیکچر میں ان کا کہنا تھا:

''......میں جاہل آدمی ہوں، اسلام کی محبت میں میں نے یہ کام کیا ہے جس کے میں لائق نہیں ہوں۔ ممکن ہے میں غلطی پر ہوں مگر آئندہ علماء اس کی صحت کردیں گے۔ میرے خیال میں مخالفین اور مشککین فی الاسلام کے مقابلے میں اسلام کی تائید اسی طریقے سے ہوسکتی ہے اور کسی طریقے پہ نہیں ہوسکتی''۔

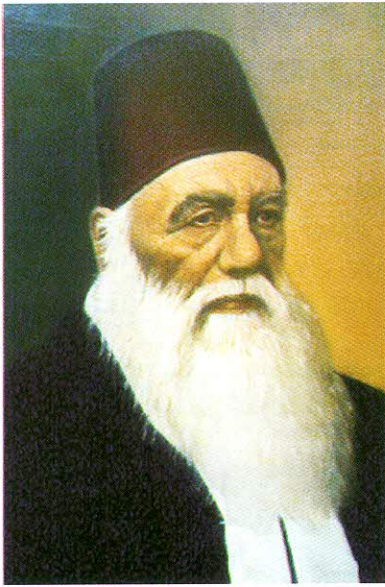
سرسید کو اپنے اس انداز فکر پر پورا یقین تھا۔ مولانا الطاف حسین حالی کے الفاظ میں ''سرسید کا خیال ہے کہ اس تفسیر سے کچھ عجب نہیں بلکہ نہایت قرین قیاس ہے کہ مسلمانوں میں ایجوکیٹڈ (تعلیم یافتہ) لوگوں کا ایک اپنا فرقہ پیدا ہوجائے جو مذہبی خیالات میں مسلمانوں کے موجودہ فرقوں سے کسی قدر مختلف ہولیکن وہ یہ کہا کرتے تھے کہ ایسا نیا اسلامی فرقہ بہ نسبت اس کے کہ وہ اسلام کو چھوڑ کر دوسرا مذہب اختیار کرلیں یا کسی مذہب کے پابند نہ رہیں ہزار درجہ بہتر ہے۔(۷) گویا سرسید کے نزدیک یہ کام خود مسلمانوں کی اتنی بڑی ضرورت ہے کہ اس کے لیے نیا فرقہ جنم لینے کا خطرہ بھی مول لیا جاسکتا ہے۔

سرسید احمد خان

علامہ اقبال نے جب الٰہیات کی تشکیل جدید کی ضرورت کو محسوس کیا تو اس کا اصل سبب داخلی تھا۔ ان کا خیال تھا کہ عالم اسلام کو مغرب کے فکری غلبے سے بچانے کے لیے ضروری ہے کہ اسلامی فکر کی نئی تعبیر کی جائے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

''تاریخ حاضرہ کا سب سے زیادہ توجہ طلب مظہر یہ ہے کہ ذہنی اعتبار سے عالم اسلام نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اس تحریک میں بجائے خود کوئی خرابی نہیں کیونکہ جہاں تک علم وحکمت کا تعلق ہے مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے لیکن اندیشہ یہ ہے کہ اس تہذیب کی ظاہری آب وتاب کہیں اس تحریک میں حارج نہ ہوجائے اور ہم اس کے حقیقی جوہر، خمیر اور باطن تک پہنچنے سے قاصر رہیں''۔(۸)

الٰہیات اسلامی کی تشکیل کے لیے اقبال نے جو منہج اپنایا وہ اسلام اور علوم جدیدہ کے مابین تطبیق پیدا کرنا تھا۔ ''اس راہ عمل کا مضمر مقدمہ یہ تھا کہ مذہب اور علم جدید (فلسفیانہ اور سائنسی علم) کا مسئلہ، مسئلے کا حل اور ہدف ومقصد ایک ہی ہیں۔ جہاں ان میں تناقضات یا اختلافات ہوں وہاں ان کو تطبیق دینا چاہیے''۔(۹)

تاریخ علم کلام کا حاصل یہ ہے کہ ابتدا میں اسلاف کے ہاں نقلی اور عقلی استدلال کا جو فرق تھا، وہ وقت گزرنے کے ساتھ باقی نہیں رہا اور اس بات کی ضرورت محسوس کی گئی کہ خود مسلمانوں میں دین کے ساتھ تعلق کو استوار نہیں کیا جاسکتا اگر اسے ایک عہد کے فکری مسلمات کو سامنے رکھتے ہوئے پیش نہ کیا جائے۔ ہماری علمی روایت میں جن لوگوں نے بطور مقدمہ اس بات سے اختلاف کیا، انہوں نے بھی اپنی بات عصری علمی ضروریات کو پیش نظر رکھ کر ہی کہی۔ اس ضمن میں امام غزالی سے لے کر مولانا

مودودی تک، بہت سے صاحبان علم کے نام لیے جاسکتے ہیں۔

دور حاضر میں البتہ ایک مختلف نظام فکر سامنے آیا ہے جس کا اصرار ہے کہ فہم دین کے تمام وسائل داخلی ہیں نہ کہ خارجی۔ خارج میں اگر وہ کسی وسیلہ کو قبول کرتا ہے تو وہ بھی اس لیے کہ اس کے حق میں داخلی دلیل موجود ہے۔ اس طریقہ کو ہم ''فراہی مکتب فکر'' سے تعبیر کرسکتے ہیں کیونکہ یہ مولانا حمید الدین فراہی تھے جنہوں نے تفہیم دین کے اس منہج کی اساسات رکھیں۔ اسے دوسرے دور میں مولانا امین احسن اصلاحی اور تیسرے دور میں جناب جاوید احمد غامدی نے آگے بڑھایا ہے۔ اس انداز فکر میں فہم قرآن کے تمام اساسات داخلی ہیں۔ یعنی اس کی زبان، اس کے اسالیب اوراس کے نظم کو قرآن فہمی میں بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ وہ عقل کو تفہیم دین کی بنیاد مانتے ہیں لیکن اس وجہ سے نہیں کہ وہ ایک خارجی ضرورت ہے بلکہ اس لیے کہ قرآن خود اپنے فہم کی لیے اس کو پیش نظر رکھنے کا مطالبہ کرتا ہے۔ اسی طرح وہ سنت کو دین کا ایک مستقل ماخذ مانتے ہیں اوراس کے لیے تواترِ عمل کو واحد دلیل قرار دیتے ہیں۔ یہ مکتب فکر خارج کے مطالبات سے صرفِ نظر نہیں کرتا تاہم اس کا کہنا یہ ہے کہ اگر دین کے ماخذ کے فہم میں داخلی وسائل کو بنیاد بنایا جائے گا تو اس سے خود بخود خارج سے تطبیق واقع ہوجائے گی۔ مثال کے طور پر اگر تمدنی ارتقا کے مسئلے کو پیش نظر رکھا جائے تو اس کا جواب قرآن کے داخلی نظام میں موجود ہے جو خود اس کا تعین کرتا ہے کہ دین کا کون سا حکم ابدی ہے اور کس کا تعلق بطور خاص عہد رسالت کے ساتھ ہے۔ اس فرق کو قرآن کا اسلوب متعین کرتا ہے اوراس کی زبان بھی۔

مسلمان اہل علم کی یہ فکری کاوشیں یہ واضح کررہی ہیں کہ دین اگر انسان کے لیے اترا ہے تو اسے انسانی ضروریات کو فی الجملہ پیش نظر رکھنا ہوگا۔ اس میں اس کی روحانی، سماجی اور عقلی سب ضروریات شامل ہیں۔ ان میں کسی ایک ضرورت کو بھی نظرانداز کرنے کا مطلب دین کے مقدمے کو کمزور کرنا ہوگا۔ علم کلام کو جن صاحبان فکر نے اپنا موضوع بنایا ہے، ان کے پیش نظر انسان کی عقلی ضروریات اور مطالبات ہیں۔

حواشی

۱- Modern Encyclopedia of Religion, 1987, (8:231)

۲- Frank Thilly, A History of Philosophy, New York, 1929, p.122, 3

۳- سید عبدالسلام ندوی، امام رازی؛ بحوالہ سید علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم کلام، لاہور، مکتبہ فنون،۱۹۷۲ء

۴- شبلی نعمانی، علم الکلام اور الکلام، کراچی، مسعود پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۶۴ء، صفحہ ۲۰

۵- سید ابو الاعلیٰ مودودی، تنقیحات، لاہور، اسلامک پبلیکیشنز، ۱۹۹۸ء، صفحہ ۱۰۷

۶- بحوالہ سید علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم کلام، لاہور، مکتبہ فنون،۱۹۷۲ء

۷- حالی، الطاف حسین، مقالات حالی (اول)، کراچی، انجمن ترقی اردو، ۱۹۵۷ء، صفحہ ۲۲۷

۸- علامہ اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ: سید نذیر نیازی

۹- محمد سہیل عمر، خطبات اقبال، نئے تناظر میں، لاہور، اقبال اکیڈمی، ۲۰۰۲ء، صفحہ ۳۵

عقل نقل اور متکلمین اسلام

ڈاکٹر فاطمہ اسماعیل مصری

یہ مضمون مسلمانوں کے ہاں رواج پانے والے مختلف کلامی نظریاتی کا ایک جائزہ پیش کرتا ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ معتزلہ، اشاعرہ اور ظاہریہ کے علمِ کلام میں کیسے تطبیق پیدا کی جاسکتی ہے۔

عقل ونقل کے درمیان تعلق کا مسئلہ فکر اسلامی کی تاریخ کے اہم مسائل میں شمار ہوتا رہا ہے۔ اس موضوع سے دلچسپی کا اظہار متکلمین اور فلاسفہ دونوں نے اپنے اپنے نقطہ نظر کے ساتھ کیا ہے۔

متکلم بنیادی طور پر ایک مفکر ہے جو سب سے پہلے دینی نص پر ایمان رکھتا ہے پھر وہ عقل کے ذریعہ اس ایمان پر دلیل قائم کرتا ہے تاکہ اس دین کے متعلق شبہات کو دفع کر سکے۔ اسی لیے عضد الدین الایجی (م ۷۵٦ھ) علم کلام کی تعریف ان لفظوں میں کرتے ہیں ''علم کلام ایک ایسا علم ہے جس کے ذریعہ آدمی دلائل کو استعمال کر کے دینی عقائد کے اثبات پر اور شبہات کے ازالہ پر قادر ہوتا ہے''۔ (۱)

ابن خلدون (م ۸۰۸ھ) علم کلام کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ ''وہ ایسا علم ہے جس کے ذریعہ آدمی عقلی دلائل سے کام لے کر ایمانی عقائد کے دفاع میں استدلال کرتا ہے اور منحرف عقائد کے حامل بدعتیوں کی تردید کرتا ہے''۔ (۲) اسی لیے علم کلام کے آداب وشرائط میں یہ بات داخل ہے کہ عقل کے ذریعہ شریعت کی تائید کی جائے نہ کہ شریعت کو عقل سے دور کر دیا جائے جیسا کہ طاش کبری زادہ کہتے ہیں ''علم کلام کی شرط ہے کہ اس کا مقصد عقل کے ذریعے شریعت کی تائید ہو اور عقیدہ کتاب وسنت کی تعلیمات پر پروان چڑھے۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی شرط فوت ہو جائے تو اسے علم کلام نہیں کہا جاسکتا''۔ (۳)

متکلمین اسلام کے ہاں عقل ونقل کا مسئلہ تین جہتوں سے زیر بحث ہے۔ پہلی جہت یہ ہے کہ عقل شریعت پر مقدم ہے۔ یہ معتزلہ کا رجحان ہے۔ دوسرا رجحان یہ ہے کہ تنہا شریعت کی قانونی اہمیت ہے اور شرعی معاملات میں عقل کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اس رجحان کی نمائندگی بعض حشویہ اور ظاہریہ اور ان کے ہم خیال لوگ کرتے ہیں۔ تیسرا رجحان ان دونوں انتہاؤں کے درمیان واقع ہے۔ یہ لوگ شریعت کو عقل پر مقدم تو رکھتے ہیں لیکن اس کے باوجود شریعت کی تفہیم میں عقل کو دخیل گردانتے ہیں۔ یہ اہل سنت والجماعت کا رجحان ہے جن میں اشاعرہ شامل ہیں''۔ (۴)

ہمیں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ معتزلہ نے عقل کو مقدم رکھنے میں سماع (نقل) کو باطل نہیں قرار دیا ہے بلکہ وہ ایک طرح سے اس کا دفاع کرتے ہیں۔ اسی طرح دوسری طرف ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ظاہریہ عقل کو مطلقاً باطل نہیں کہتے بلکہ ظاہریہ کے ہراول ابن حزم اندلسی ہیں اور عقل ونقل کے تعلق سے ان کا موقف بالکل واضح ہے جس کی وضاحت ہم آگے کریں گے۔

معتزلہ واشاعرہ کا موقف

معتزلہ کا خیال ہے کہ شریعت سے پہلے عقل حسن وقبح کا فیصلہ کرتی ہے اور عقل کے ذریعے اللہ کی معرفت واجب ہے۔ (۵)

تمام علوم ومعارف عقل کے ذریعے حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ عقلی نظر کے ذریعے واجب ہیں اور سماع کے ورود سے پہلے منعم حقیقی کے شکر کو عقل واجب کرتی ہے۔ (۶)

﴿لِیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَةٍ وَّیَحْیٰی مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَةٍ﴾ (۷)

(تاکہ جسے ہلاک ہونا ہے وہ دلیل روشن کے ساتھ ہلاک ہو اور جسے زندہ رہنا وہ دلیل روشن کے ساتھ زندہ رہے)۔

اشاعرہ کہتے ہیں کہ تمام واجبات کا تعلق سمع (نقل) سے ہے اور تمام علوم ومعارف کا رابطہ عقل سے ہے۔ عقل نہ تو کسی چیز کو حسین وقبیح قرار دے سکتی ہے نہ کسی چیز کا اقتضا کرسکتی ہے نہ واجب کرسکتی ہے۔ اور سماعت علم کو وجود نہیں بخشتی بلکہ اسے واجب کرتی ہے۔ (۸)

ایران: ابن خلدون کا مجسمہ

ان کا استدلال ہے کہ وجوب کی ماہیت اسی وقت متعین ہوتی ہے جب کہ ترک عمل پر سزا مرتب ہو اور شرع کی آمد سے قبل کوئی سزا نہیں ہے کیونکہ خود قرآن کہتا ہے:

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِیْنَ حَتّٰی نَبْعَثَ رَسُوْلًا﴾ (۹)

(اور ہم عذاب دینے والے نہیں ہیں جب تک کہ ایک پیغمبر نہ بھیج دیں)۔

اس سے یہ واجب قرار پایا کہ شرع سے قبل وجوب کا تعین نہ ہو۔ ان علماء نے مندرجہ ذیل آیت سے بھی استدلال کیا:

﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِیْنَ وَمُنْذِرِیْنَ لِئَلَّا یَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (۱۰)

(یہ سارے رسول خوش خبری دینے والے اور ڈرانے والے بنا کر بھیجے گئے تاکہ ان کو مبعوث کردینے کے بعد لوگوں کے پاس اللہ کے مقابلہ میں کوئی حجت نہ رہے)۔

﴿وَلَوْ اَنَّاۤ اَهْلَكْنٰهُمْ بِعَذَابٍ مِّنْ قَبْلِهٖ لَقَالُوْا رَبَّنَا لَوْلَاۤ اَرْسَلْتَ اِلَیْنَا رَسُوْلًا فَنَتَّبِعَ اٰیٰتِكَ مِنْ قَبْلِ اَنْ نَّذِلَّ وَنَخْزٰی﴾ (۱۱)

(اگر ہم اس کے آنے سے پہلے ان کو کسی عذاب سے ہلاک کردیتے تو پھر یہی لوگ کہتے کہ اے ہمارے پروردگار تو نے ہمارے پاس کوئی رسول کیوں نہ بھیجا کہ ذلیل ورسوا ہونے سے پہلے ہی ہم تیری آیات کی پیروی اختیار کرلیتے؟)

ان دونوں آراء کے تجزیہ کے لیے ناگزیر ہے کہ ہم ہر ایک کا نقطہ نظر وضاحت سے سامنے رکھیں تاکہ معلوم ہوسکے کہ کون سا نقطہ نظر برحق ہے اور کیا یہ دونوں آراء دو متضاد انتہاؤں پر قائم ہیں جیسا کہ بعض لوگ کہتے ہیں؟

امام غزالی کہتے ہیں:

''جو شخص بحث ونظر کا منکر ہے اسے راہ راست نہیں مل سکتی اس لیے کہ برہان عقلی ہی کے ذریعہ ہم شارع کی صداقت کا پتہ لگاتے ہیں اور جو شخص تنہا عقل سے کام لیتا ہے اور شریعت کی روشنی سے

فائدہ نہیں اٹھانا چاہتا وہ بھی راہ حق سے محروم رہے گا''۔ (۱۲)

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا معتزلہ نے تنہا عقل کا سہارا لیا اور نور شریعت سے انہوں نے اکتساب نہیں کیا؟
اس سوال کا جواب قاضی عبدالجبار معتزلی کے موقف میں پنہاں ہے جن کا خیال ہے کہ دلائل چار قسم کے ہوتے ہیں۔ عقل، کتاب، سنت اور اجماع۔ (۱۳) سب سے پہلے عقل کی دلالت ہے کیونکہ اس سے حسن وقبح کے درمیان تمیز ہوتی ہے اور اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الٰہی، سنت رسول اور اجماع حجت ہیں۔ (۱۴)

پھر قاضی عبدالجبار ان لوگوں سے بحث کرتے ہیں جو دلائل کی اس ترتیب پر حیرت ظاہر کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کتاب الٰہی پر عقل کو مقدم رکھنے کی یہ کوشش تشریعی وتکریمی نہیں بلکہ ترتیبی ہے۔ گھر سے نکل کر مسجد جانے والا لازماً مسجد تک کے راستے کو طے کرے گا لیکن مسجد سے پہلے راستہ کو طے کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ راستہ کو مسجد پر فضیلت دی جا رہی ہے اور مسجد کے مقابلہ میں راستہ کو مشرف ومعزز سمجھا جا رہا ہے بلکہ یہ تو معاملات کی منطقی ترتیب ہے۔ قاضی عبدالجبار اس مسئلہ کا تجزیہ کرتے ہیں اور تفصیل سے بحث کرتے ہیں۔ (۱۵)

ایران: بوعلی سینا کا مجسمہ

''بعض لوگ اس ترتیب پر تعجب کا اظہار کرتے اور سمجھتے ہیں کہ دلائل بس کتاب وسنت اور اجماع ہی سے حاصل ہوتے ہیں یا یہ کہ عقل اگر کچھ رہنمائی کرتی ہے تو بعد میں اس کا نمبر آتا ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہے اس لیے کہ اللہ نے صرف اہل عقل کو خطاب کیا ہے اور اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الٰہی، سنت رسول اور اجماع حجت ہیں۔ اس باب میں اصل عقل ہی ہے اگرچہ ہم کہتے یہی ہیں کہ کتاب الٰہی ہی اصل ہے کیونکہ اس میں وہ تمام تنبیہات موجود ہیں جو عقل میں آتی ہیں۔ اسی طرح اس میں احکام پر دلائل بھی ہیں۔ عقل ہی افعال کے احکام اور فاعل کے احکام کے درمیان تمیز ہوتی ہے۔ اگر عقل نہ ہوتی تو ہمیں معلوم نہ ہوتا کہ کس چیز کو کرنے یا نہ کرنے سے مواخذہ ہوتا ہے اور تعریف ومذمت کن افعال پر ہوتی ہے۔ اسی لیے اس شخص کا مواخذہ نہیں ہوتا جو عقل کی دولت سے محروم ہوتا ہے۔ جب ہم نے عقل سے پہچان لیا کہ ایک اللہ ہے جو الوہیت میں یکتا ہے اور اسے حکیم جان لیا تب اس کی کتاب سے معلوم ہوا کہ اس میں رہنمائی اور دلالت ہے۔ اور جب ہم نے یہ جان لیا کہ وہ رسول بھیجتا ہے اور اسے معجزات کی نشانیاں امتیازی طور پر دیتا ہے تب ہمیں پتہ چلا کہ رسول کا قول حجت ہے۔ اور جب اللہ کے رسول نے فرمایا کہ میری امت کسی خطا پر مجتمع نہیں ہوسکتی اور یہ کہ تم جماعت سے وابستہ رہو تب ہمیں معلوم ہوا کہ اجماع حجت ہے''۔ (۱۶)

معتزلہ کے نزدیک عقل، جیسا کہ قاضی عبدالجبار کہتے ہیں، تنہا نہیں ہے جیسا کہ مغربی یونانی عقلیت میں ہے بلکہ اس کے ساتھ کتاب، سنت اور اجماع بھی حجت ہیں۔ اس لیے یہاں عقل ونقل کے درمیان مواخات، ہم بستگی اور رابطہ قائم ہے اور دونوں برہان واستدلال کے دو طریقے ہیں۔

قاضی عبدالجبار اپنے اس موقف کی ترجمانی اور براہمہ کی تردید کرتے ہوئے بھی کرتے ہیں جو اس دلیل کی وجہ سے نبیوں کا انکار کرتے ہیں کہ انبیاء جو تعلیمات لے کر آتے ہیں وہ ان کی نگاہ میں دو صورتوں سے خالی نہ ہوں گی۔ یا تو وہ عقل کے مطابق ہوں گی اور اس صورت میں عقل ہی کافی وشافی ہے یا وہ تعلیمات عقل کی مخالف ہوں گی اور اس وجہ سے قابل رد اور ناقابل قبول ہوں گی۔ (۱۷)

قاضی اس موقف کا انکار کرتے ہیں اور براہمہ کو باور کراتے ہیں کہ عقل کافی نہیں اور رسولوں سے بے نیازی ممکن نہیں ہے بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ اللہ نے عقل کی تخلیق ایسی فطرت پر کی ہے جو انبیا کی تعلیمات سے ہم آہنگ ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ رسولوں کی کوئی تعلیم خلاف عقل ہو۔ (۱۸)

اسی لیے امام فخر الدین الرازی جو اشعری ہیں اور معتزلہ کی آراء کو احمقانہ سے زیادہ قرار دیتے ہیں، کہتے ہیں کہ وجوب عقلی کا دفعیہ ممکن نہیں ہے کیونکہ اگر وجوب عقلی ثابت نہ ہوتا تو وجوب شرعی قطعی طور پر ثابت نہ ہوتا۔ (۱۹) جس آیت سے لوگ وجوب شرعی ثابت کرتے ہیں وہ یہ ہے:

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا﴾ (۲۰)

(اور ہم عذاب دینے والے نہیں ہیں جب تک کہ ایک پیغمبر نہ بھیج دیں)۔

امام رازی اس آیت کی تفسیر میں دو اقوال نقل کرتے ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ آیت کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے اور ہم یہ مراد لیں کہ عقل ہی خلق خدا کی طرف اللہ کا رسول ہے، بلکہ یہ رسول ہی تھا جس کا وجود نہ ہوتا تو کسی نبی کی رسالت متعین نہ ہوتی۔ اس لیے عقل ہی اصل رسول ہے لہٰذا آیت کا مفہوم یہ ہے ہوا کہ ہم اس وقت تک عذاب نہیں دے سکتے تھے جب تک کہ عقل کے رسول کو مبعوث نہ کرتے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ہم آیت کے عموم کو مخصوص کریں اور یہ مراد لیں کہ ان اعمال پر ہم عذاب کا فیصلہ نہیں کرتے جن کے وجود کی معرفت کا کوئی راستہ شریعت کے سوا نہیں ہے۔ عموم کی یہ تخصیص گرچہ ظاہریت سے ہٹ کر ہے لیکن دلائل کی موجودگی میں اس مفہوم کو اختیار کرنا واجب ہے اور ہم اس بات پر تینوں دلائل کے قیام کی وضاحت کر چکے ہیں کہ اگر ہم وجوب عقلی کی نفی کر دیں تو وجوب شرعی ہم پر لازم آتا ہے۔ واللہ اعلم۔ (۲۱)

اس طرح عقل ونقل کے درمیان تعلق کے موضوع پر معتزلہ واشاعرہ کے درمیان کوئی حقیقی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ البتہ اس بات کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ ''معتزلہ ایک ایسا فرقہ ہے جس نے معقول کا مطالعہ کیا اور منقول کا فہم حاصل کیا اور دین کے دفاع کے لیے یکسو ہو گیا۔ جن اصولوں کی انہوں نے تائید وحمایت کی اور جن کی تقویت کے لیے وہ کمر بستہ ہوئے وہ محض ان تند وتیز مباحثوں کی پیداوار تھے جو ان کے اور مخالفوں کے درمیان واقع ہوئے۔ جو عقیدہ توحید انہوں نے اپنایا وہ ہمیشہ جہمیہ کی تردید میں تھا اور وعدہ وعید کا اصول مرجئہ کی تردید میں تھا اور المنزلة بین المنزلتین کے اصول کے ذریعہ اس نے مرجئہ اور خوارج کا مقابلہ کیا''۔ (۲۲)

اس لیے معتزلہ کا موقف ان حالات وظروف کے پس منظر میں دیکھا جانا چاہیے جن میں وہ زندگی گزار رہے تھے۔ اگر ان کا طریقہ دفاع عقلی تھا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ فریق مخالف نقل کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہ تھا۔ اس لیے اس سے مناقشہ کی بنیاد لازماً عقل ہی ہوتی۔ جس معرکہ میں انہوں نے قدم رکھا تھا اسی کا طے کردہ یہ اسلوب تھا۔ کیونکہ دشمن فریق مخالف کے طریقہ جنگ کو اختیار کرنے کا پابند ہے، اسی کے ہتھیاروں سے مسلح اور اس کی پالیسیوں اور منصوبوں سے واقف اور اس کے عزائم سے آشنا ہوتا ہے۔ ان تمام چیزوں کا تقاضا ہوتا ہے کہ فریق جنگ اپنے مخالف سے متاثر ہو اور اس کے بعض مناہج کو اختیار

کرے۔ معتزلہ کے اندران کے مخالفین کی بعض سوچ در آئی تھی گرچہ وہ جوہری نہ تھی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کا عقیدہ تبدیل ہوگیا تھا یا وہ دائرہ اسلام سے خارج ہوگئے تھے۔ یا مخالفین سے مباحثہ واستدلال کے حوالے سے ان کے جہاد کی اہمیت کم ہوگئی تھی۔ کتاب الانتصار کے مقدمہ میں ڈاکٹر نی برگ نے کیا عمدہ بات کہی ہے ''جو شخص کسی معرکہ کارزار میں بڑے دشمن سے پوری طرح واقف ہوگا اور اس پر لازم ہوگا کہ دشمن کی حرکات وسکنات، اس کی نشست وبرخاست کا تعاقب کرے ہوسکتا ہے کہ اس تعاقب میں دشمن اور اس کی چالوں کی روح اس کے اندر بھی سرایت کر جائے۔ یہی معاملہ فکری معرکوں کا بھی ہوتا ہے''۔ (۲۳)

ظاهريه كاموقف

ابوداؤد الظاہری (۲۴) (۲۰۱-۲۷۰ھ) نے اصلاً ظاہری فرقہ کی بنیاد رکھی لیکن امام علی بن احمد بن سعید المعروف بہ ابن حزم الظاہری (۳۸۴-۴۵۶ھ) کے مقابلہ میں مغرب میں انہیں مقبولیت وشہرت نصیب نہ ہوسکی۔ فاطمی تحریک جو بسا اوقات باطنی یا اسماعیلی تحریک کے نام سے پکاری جاتی ہے بلاد مغرب میں شمالی افریقہ کے مقابلہ میں کہیں زیادہ طاقتور اور مستحکم تھی اور ابن حزم اموی تھے اور اموی سلطنت کے لیے شدید تعصب رکھتے تھے اور اس کے مخالفین علویوں یا فاطمیوں سے انہیں شدید نفرت تھی۔ (۲۵)

اسی لیے ظاہریہ کے موقف پر عام طور سے اور ابن حزم کے مسلک پر خاص طور سے ہمیں تعجب نہیں ہوتا کہ انہوں نے اسلام کا دفاع اس (ان کے مطابق) رجحان کے خلاف کیا جس نے اصول دین کی تاویل کر کے شرک کو مباح کر دیا تھا اور احکام شریعت کی ایسی تاویل کی تھی جس سے شریعت کی ضرورت ہی ختم ہوگئی تھی۔ ابن حزم نے واضح کیا کہ دینی نص واضح اور صریح ہے اور اس طرح کی کسی تاویل کی اس میں گنجائش نہیں ہے۔

استاذ العقاد کہتے ہیں کہ مذہب ظاہریہ اس لیے پروان چڑھا کہ اس باطنیت کا مقابلہ کرے اور ایک مخفی امام کی ضرورت کا انکار کرے جو لوگوں کو ایسی تعلیم دیتی ہے جس کا حصول آیات واحادیث کے ظاہر سے، ان کے بس اور وسعت میں نہیں ہے۔ (۲۶)

ابن حزم ان فرقوں سے ہمیں اس طرح ہوشیار کرتے ہیں:

> ''اللہ کے بندو، ہوشیار رہو! اہل کفر والحاد تمہیں دھوکا نہ دے دیں اور بغیر کسی دلیل کے اپنی چکنی چپڑی باتوں سے اور تمہارے رب کی کتاب اور تمہارے نبی کے کلام کی تعلیمات کے برخلاف اپنے مواعظ سے تمہیں فریب میں مبتلا نہ کرلیں۔ کتاب وسنت کے سوا کسی میں خیر نہیں ہے۔ یاد رکھو کہ اللہ کا دین ظاہر اور واضح ہے اس کا کوئی باطن نہیں ہے۔ وہ اعلان واظہار ہے اس میں کوئی چیز راز کی نہیں ہے۔ سب کھلی ہوئی دلیلیں ہیں، ان میں کوئی مداہنت نہیں ہے۔ جو بغیر دلیل کے پیروی کی دعوت دے اسے مجرم سمجھو۔ جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ کا کوئی مذہب سری اور باطنی ہے ان کے بعض دعوے اور الزامات بے بنیاد ہیں۔ یاد رکھو! اللہ کے رسول ﷺ نے شریعت کا ایک کلمہ بھی راز میں رکھا نہ خصوصی طور سے کسی بیٹی، بھتیجے، بیوی یا دوست کو شریعت کا کوئی ایسا راز دیا جسے آپ نے عوام سے چھپایا ہو۔ آپؐ کے پاس نہ کوئی خفیہ راز تھا نہ کوئی رمز واشارہ تھا اور نہ کوئی باطن تھا مگر یہ کہ ہر چیز کی طرف اللہ کے بندوں کو آپ نے دعوت دی۔ اگر آپ نے کوئی چیز چھپائی ہوتی تو آپ نے حکم خداوندی کے مطابق تبلیغ کا فریضہ انجام نہ دیا ہوتا۔ جو شخص اس طرح بات کرتا ہے وہ کافر ہے۔ ان لوگوں سے دور رہو جو نہ اپنے طریقہ کار کی وضاحت کرتے ہیں اور نہ دلیل دیتے ہیں۔ اور اس راہ سے منحرف نہ ہو جاؤ جس پر تمہارے نبی ﷺ اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم گامزن تھے''۔ (۲۷)

دلائل چار قسم کے ہوتے ہیں۔ عقل، کتاب، سنت اور اجماع۔ سب سے پہلے عقل کی دلالت ہے کیونکہ اس سے حسن وقبح کے درمیان تمیز ہوتی ہے اور اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الٰہی، سنت رسول اور اجماع حجت ہیں

اس واضح عبارت سے ہم ابن حزم کا موقف سمجھ سکتے ہیں اور اس بات کا اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ظاہر نص کو اختیار کرنے میں وہ کس قدر دلچسپی رکھتے تھے اور اس بات پر کتنا زور دیتے تھے کہ ''کلام الٰہی کے ظاہر پر عمل کرنا واجب ہے اور کسی صورت میں خدا کے کلام کو اس کے ظاہر سے نہیں ہٹایا جا سکتا سوائے اس کے کوئی نص، اجماع یا حسی ضرورت اس بات کا تقاضا کرے کہ کلام کی کوئی چیز ظاہر پر محمول نہیں کی جا سکتی اور ظاہر سے منتقل کر کے کسی اور مفہوم کو لینا ضروری ہے''۔ (۲۸)

ابن حزم کے موقف اور ظاہر نص کو پکڑنے کی دعوت کو باطنیہ کی آراء و دعاوی کا محض ابطال نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ ان کے نظریات ور جحانات ہر اس شخص کے خلاف ایک طاقتور تردید اور صریح ابطال ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ قرآن کی آیات باہم متضاد یا متناقض ہیں۔

اس بنیاد پر ابن حزم کے حقیقی موقف کو سمجھنا ضروری ہے کہ ظاہر نص کی پیروی کی دعوت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انہوں نے عقل کو منسوخ کر دیا ہے۔ وہ ایک مسلمان مفکر کی طرح مطلقاً عقل کا انکار نہیں کرتے ورنہ ان کی کتاب الفصل فی الملل اور دوسری تصنیفات میں عقلی ونقلی دلائل کا سہارا لے کر دوسرے ادیان و مذاہب کے حاملین سے ان کے مباحثوں اور ان کے سخت موقف کی توجیہ ہم کس طرح کریں گے؟ ان تمام تحریروں میں ابن حزم نے اس چیز کی پیروی کی ہے جس کی پیروی واجب ہے۔ یعنی کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اور اجماع سے استدلال۔ یہ بات معروف ہے کہ ہر موضوع کا اپنا مخصوص منہاج ہوتا ہے۔ چنانچہ ان کا حسی و عقلی منہاج ان عقلی و حسی موضوعات کے ساتھ مخصوص ہے جو حس اور عقل کے دائرہ میں آتے ہیں۔ لیکن جہاں تک ان شرعی الہامی امور کا تعلق ہے جو عقل کے اختصاص میں نہیں آتے اور اس کے دائرہ سے باہر ہیں کیونکہ ان کی معرفت عقل کی قدرت وصلاحیت سے ماورا ہے تو ان میں ابن حزم کا خاص مسلک ہے یعنی منہاج ظاہری کا التزام۔ ان معاملات میں جن میں اللہ نے نص نازل کی ہے، ان کی خبر دی ہے اور ان کی وضاحت کی ہے''۔ (۲۹)

اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ نقل کے رجحان نے --- جس کی نمائندگی ظاہریہ نے کی --- عقل کو نقل سے الگ کر دیا، نہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ عقلی رجحان نے --- جس کی نمائندگی معتزلہ نے کی --- عقل کو نقل پر مقدم کر کے نقل کا انکار کیا ہے۔ یہ دونوں رجحانات دو متصادم انتہاؤں پر نہیں ہیں جیسا کہ بعض لوگ سمجھتے ہیں، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک عقل کا کردار متعین کرتا ہے۔ اور ہر جماعت کا اپنا نقطہ نظر ہے۔

جن لوگوں نے رسالت والوہیت کو عقل سے سمجھنے کے بعد نقل کو مقدم رکھا ہے تو اس کی وجہ ان کا یہ ایمان ہے کہ ''صاحب شریعت کے مدارک وسیع تر دائرہ کی وجہ سے عقلی نظر و بحث کے مدارک سے کہیں زیادہ وسیع ہیں جو عقلی نظر سے ماوراء اور اس کو محیط ہیں کیونکہ وہ انوار الٰہیہ سے اکتساب کرتے ہیں اور وہ عقلی نظر کے ضعیف قانون اور محصور مدارک کے تحت داخل نہیں ہیں''۔ (۳۰) اور جن لوگوں نے عقل کو مقدم جانا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ فریق مخالف نقل کی پابندی پر تیار نہیں ہے اس لیے عقلی اساس پر ہی مناقشہ کو استوار رکھنا ناگزیر تھا۔ ''انہیں دراصل اس پر مجبور کیا ملحدین کے کلام نے جو نظری بدعتوں کے ذریعہ سلفی عقائد کی مخالفت کر رہے تھے اس لیے انہوں نے بھی ان کی تردید کے لیے انہی کے اسلوب کو اختیار کیا اور اس کا تقاضا ہوا کہ نظری دلائل کا سہارا لیں اور ان کے ذریعہ سلفی عقائد کی برتری ثابت کریں''۔ (۳۱) اس حوالے سے امام راغب الاصفہانی (م۵۰۲ھ) کی عبارت کتنی خوب صورت ہے۔ وہ کہتے ہیں:

''اللہ کے مخلوق کی طرف دو رسول ہیں۔ ایک باطن کا رسول ہے اور وہ عقل ہے۔ دوسرا ظاہر کا رسول اور وہ پیغمبر ہے۔ کوئی شخص رسول ظاہر سے اس وقت تک استفادہ نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ رسول

باطن سے استفادہ نہ کرے۔ رسول باطن ہی رسول ظاہر کے دعویٰ کی صحت وصداقت کو پرکھتا ہے اگر وہ نہ ہوتو ظاہر کے قول سے استدلال لازم نہ ٹھہرے۔ اسی لیے جولوگ اللہ کی وحدانیت اور نبوت کی صداقت میں شک کرتے ہیں اللہ نے ان کی عقل ماردی ہے اور انہیں حکم دیا ہے کہ وہ ان امور کی صحت کے لیے عقل استعمال کریں۔ عقل قائد ہے اور دین مدد اور تعاون ہے۔ اگر عقل نہ ہو دین باقی نہ رہے گا اور اگر دین نہ ہوتو عقل حیران وششدر رہے گی اور ان دونوں کا اجتماع نور علیٰ نور (۳۲) (روشنی پر روشنی) ہوگا''۔ (۳۳)

امام غزالی (م ۵۰۵ھ) نے اپنی کتاب معارج القدس میں یہی خیال ظاہر کیا ہے۔ انہوں نے عقل اور شرع دونوں کی ہم آہنگی اور دونوں کی باہمی ضرورت پر زور دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

''جان لو کہ عقل شریعت کے بغیر ہدایت نہیں پاسکتی۔ اور شرع عقل کے بغیر واضح نہیں ہوگی۔ عقل کی حیثیت بنیاد کی اور شرع کی حیثیت عمارت کی ہے۔ عمارت نہ ہوتو بنیاد کیا فائدہ پہنچاسکتی ہے؟ اور عمارت مستحکم نہیں ہوگی اگر بنیاد نہ ہو۔

یہ بات بھی ہے کہ عقل کی حیثیت نگاہ کی اور شرع کی حیثیت کرن کی ہے۔ نگاہ بے سود ہوگی اگر خارج میں کرن نہ ہو اور شعاع بے فائدہ ہے اگر نگاہ نہ ہو۔ اسی لیے اللہ نے فرمایا ہے:

﴿قَدْ جَآءَكُمْ مِّنَ اللّٰهِ نُوْرٌ وَّكِتٰبٌ مُّبِيْنٌ ۝ يَهْدِيْ بِهِ اللّٰهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهٗ سُبُلَ السَّلٰمِ وَيُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ بِاِذْنِهٖ وَيَهْدِيْهِمْ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ﴾ (۳۴)

(تمہارے پاس اللہ کی طرف سے روشنی آگئی ہے اور ایک ایسی حق نما کتاب جس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو جو اس کی رضا کے طالب ہیں سلامتی کے طریقے بتاتا ہے اور اپنے اذن سے ان کو اندھیروں سے نکال کر اجالے کی طرف لاتا ہے)۔

یہ حقیقت بھی ہے کہ عقل کی حیثیت چراغ کی اور شریعت کی حیثیت اس کو طاقت دینے والے تیل کی ہے۔ تیل نہ ہوتو چراغ روشنی نہیں دے سکتا اور اگر چراغ نہ ہوتو تنہا تیل اس سلسلہ میں کوئی فائدہ نہیں پہنچاسکتا۔ اسی حقیقت کی طرف اللہ نے متنبہ کیا ہے:

﴿اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ. مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ. اَلْمِصْبَاحُ فِيْ زُجَاجَةٍ. اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُّوْقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبٰرَكَةٍ زَيْتُوْنَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَّلَا غَرْبِيَّةٍ يَّكَادُ زَيْتُهَا يُضِيْٓءُ وَلَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ. نُوْرٌ عَلٰى نُوْرٍ﴾ (۳۵)

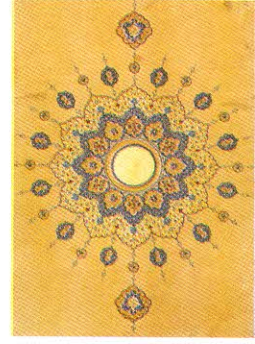
(اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ کائنات میں اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق میں چراغ رکھا ہوا ہو، چراغ ایک فانوس میں ہو، فانوس کا حال یہ ہے کہ جیسے موتی کی طرح چمکتا ہوا تارا۔ اور وہ چراغ زیتون کے ایک ایسے مبارک درخت کے تیل سے روشن کیا جاتا ہو جو نہ شرقی ہو نہ غربی، جس کا تیل آپ ہی آپ بھڑکا پڑتا ہو چاہے آگ اس کو نہ لگے۔ روشنی پر روشنی)

شریعت خارج سے عقل اور عقل داخل سے شریعت ہے اور یہ دونوں ایک دوسرے کے معاون بلکہ باہم متحد ہیں۔

کلام الٰہی کے ظاہر پر عمل کرنا واجب ہے اور کسی صورت میں خدا کے کلام کو اس کے ظاہر سے نہیں ہٹایا جاسکتا سوائے اس کے کوئی نص، اجماع یا حسی ضرورت اس بات کا تقاضا کرے کہ کلام کی کوئی چیز ظاہر پر محمول نہیں کی جاسکتی

توفیقی رجحان، یعنی عقل ونقل میں موافقت اور سازگاری پیدا کی جائے۔ (۴۵)

یہ مسئلہ ہماری رائے میں انتخاب کا نہیں ہے (۴۶) کہ اگر ہم نقل کے رجحان کو اختیار کریں تو عقل کی کوئی گنجائش نہ ہو اور اگر عقل کو تسلیم کرلیں تو نقل سے دامن چھڑانا ناگزیر ہو جائے۔

پھر یہ بات بھی ہے کہ رجحان نقلی کی یہ تشریح کہ عقل کو شرع کے دائرہ سے خارج کر دیا جائے تضاد بیانی کا شکار ہے۔ اس لیے کہ وہ چیز نقلی کیسے ہوگی جبکہ عقل کو شرع کے دائرہ سے خارج کر دیا جائے گا؟ شریعت اسلامی نے تو خود عقل کو اپنے دائرہ سے خارج نہیں قرار دیا ہے بلکہ عقل کے تبیّں شریعت کے موقف ہی کا تقاضا تھا کہ علماء اسلام نے کتاب وسنت اور اجماع ہی کو ماخذ استدلال نہیں قرار دیا بلکہ عقل کو بھی ایک ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کیا کیونکہ عقل ہی سے بقیہ مصادر تعرض کرتے ہیں تا کہ وہ ان نصوص پر غور وتدبر کرے اور مراد ومقصود کی تعیین کرے۔ (۴۷)

حواشی

۱- الایجی، المواقف فی علم الکلام ص ۷

۲- مقدمہ ابن خلدون، دار الفکر، بیروت ص ۴۵۸

۳- طاش کبری زادہ، مفتاح السعادۃ ومصباح السیادۃ، تحقیق کامل کبریٰ، عبد الوہاب ابو النور، قاہرہ، ۱۹۶۸ء، ج ۲ ص ۱۵۰

۴- ڈاکٹر ابو الوفا الغنیمی 'التفتازانی علم الکلام وبعض مشکلاتہ، دار الرائد العربی، (تاریخ مذکور نہیں) ص ۱۵۴

۵- الشہرستانی، الملل والنحل، ج ۱ ص ۱۱۳

۶- نفس مصدر، ج ۱ ص ۴۲، ۴۵، ۱۰۱، ۱۰۲۔ اسی طرح تفسیر الرازی، ج ۲۰ ص ۱۷۳ ڈاکٹر ابو الوفا الغنیمی التفتازانی، علم الکلام وبعض مشکلاتہ، ص ۱۵۹

۷- قرآن کریم، انفال: ۴۲

۸- الشہرستانی، الملل والنحل، ج ۱ ص ۴۲، ۴۵، ۱۰۱، ۱۰۲

۹- قرآن کریم، بنی اسرائیل: ۱۵

۱۰- قرآن کریم، النساء: ۱۶۵

۱۱- قرآن کریم، طٰہٰ: ۱۳۴

۱۲- الغزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۲، ۳ مطبعہ جریدۃ الاسلام، مصر ۱۳۲۰ھ (تبدیلی کے ساتھ)

۱۳- القاضی عبد الجبار، شرح الاصول الخمسۃ، ص ۸۸، دیکھیے امام القاسم الرسی، کتاب اصول العدل والتوحید، ضمن مجموعہ رسائل العدل والتوحید، دراسۃ وتحقیق ڈاکٹر محمد عمارۃ، ج ۱ ص ۹۶

۱۴- القاضی عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلۃ، تحقیق فواد سید، الدار التونسیۃ للنشر، تونس ۱۹۷۲ء ص ۱۲۷، طبع ۱۹۷۴ء، ص ۱۳۹

۱۵- ڈاکٹر محمد عمارۃ، الغزو الفکری ص ۵۰-۵۱

۱۶- القاضی عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلۃ، ص ۱۲۷

۱۷- القاضی عبد الجبار، شرح الاصول الخمسۃ، ص ۵۶۳

۱۸- القاضی عبد الجبار نفس مصدر، ص ۵۶۳-۵۶۶

۱۹- دیکھئے تفسیر الرازی، ج ۲، ص ۱۷۳-۱۷۴

۲۰- قرآن کریم، بنی اسرائیل: ۱۵

۲۱- تفسیر الرازی، ج ۲، ص ۱۷۴-۱۷۵

۲۲- امام محمد ابوزہرہ، تاریخ المذاہب الاسلامیہ، دار الفکر العربی، قاہرہ، ص ۱۳۱

۲۳- محمد بن عثمان الخیاط، کتاب الانتصار والرد علی ابن الراوندی الملحد، تحقیق وتعلیق ڈاکٹر نی برگ، ص ۲۸، طبعۃ البیروت ۱۹۸۷ء

۲۴- امام ابوزہرہ، تاریخ المذاہب الاسلامیہ، ص ۱۳۸

۲۵- امام ابوداؤد ظاہری وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے شریعت کے ظاہر پر عمل کرنے اور بغیر کسی تعلیل کے ظواہر نصوص سے احکام مستنبط پر زور دیا۔ اس لئے اس کی سوانح میں الخطیب البغدادی کہتے ہیں کہ وہ پہلے عالم ہیں جنہوں نے ظاہر کو اختیار کرنے کا اعلان کیا۔ احکام میں قیاس کی نظری

ممانعت کی مگر کسی طور پر اسے اپنانے پر مجبور ہوئے اور اسے انہوں نے دلیل کا نام دیا۔ امام محمد ابوزہرہ' تاریخ المذاہب الاسلامیہ' ص ۵۴۵

۲۶- عباس العقاد، التفکیر فریضۃ اسلامیۃ، ص ۱۰۲، ۱۰۳ (تبدیلی کے ساتھ)

۲۷- ابن حزم، الفصل فی الملل والاھواء والنحل، ج ۲ ص ۲۷۴-۲۷۴ نیز ڈاکٹر سید فضل اللہ ابووافیہ، ابن حزم وآراۂ الکلامیۃ والفلسفیۃ، ڈاکٹریٹ کا رسالہ، ص ۱۳۲

۲۸- ابن حزم، الفصل فی الملل والاھواء والنحل، ج ۲ ص ۳۰۰-۳۰۱

۲۹- ڈاکٹر سید فضل اللہ ابووافیہ، ابن حزم، ص ۱۳۲

۳۰- مقدمہ ابن خلدون ص ۴۹۵-۴۹۶

۳۱- نفس مصدر، ص ۴۹۶

۳۲- قرآن کریم، النور: ۳۵

۳۳- الراغب الاصفہانی، الذریعۃ الی مکارم الشریعۃ، ص ۲۰۷

۳۴- قرآن کریم، المائدۃ، ۱۵-۱۶

۳۵- قرآن کریم، النور: ۳۵

۳۶- قرآن کریم، البقرۃ: ۱۷۱

۳۷- قرآن کریم، الروم: ۳۰

۳۸- قرآن کریم، النور: ۳۵

۳۹- الغزالی، معارج القدس فی مدارج معرفۃ النفس، منشورات دارالافاق الجدیدۃ بیروت، طبع پنجم، ۱۴۰۱ھ/ ۱۹۸۱ء، ص ۵۷-۵۸

۴۰- الغزالی، کتاب العلم، احیاء علوم الدین، ص ۲۴۹

۴۱- ابن تیمیہ، درء تعارض العقل والنقل، ج ۱ ص ۸۷

۴۲- نفس مصدر، ص ۸۸-۸۹

۴۳- نفس مصدر، ص ۱۴۷

۴۴- عادل عبدالحلیم البکری، النزعۃ النقدیۃ عند المعتزلۃ، رسالۃ ماجستیر، کلیۃ الاداب، جامعہ عین شمس ۱۹۸۵ء، ص ۲۴

۴۵- نفس مصدر، ص ۲۷

۴۶- عادل عبدالحلیم، النزعۃ النقدیۃ عند المعتزلۃ، ص ۲۹

۴۷- ڈاکٹر محمد عمارۃ الاسلام وقضایا العصر، دارالوحدۃ بیروت ۱۹۸۴ء ص ۱۳۲

وسط ایشیا:
مسلم شناخت کی بازیافت کے لیے سوچ بچار

وتکوین کا یہ سلسلہ ازل سے تا ابدیوں ہی قائم رہے گا۔ ان کو زنادقہ کے نام سے پکارنا چاہیئے۔

(۲) طبیعیین: یہ اس گروہ سے تعبیر ہے جنہوں نے عالم طبیعت پر غور وفکر کو مرکوز کیا اور حیوانات ونباتات میں عجائب وغرائب کی جو ایک دنیا پنہاں ہے اس کی نقاب کشائی کی۔ اسی طرح انہوں نے تشریح الاعضاء کو اپنا موضوع فکر ٹھہرایا جس سے انہیں اندازہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان میں کس طرح حکمت وصنعت کی باریکیوں کو کھپا رکھا ہے۔ اس غور وفکر نے ان کو مجبور کیا کہ وہ ایسے خالق وفاطر خدا کو تسلیم کریں جو ہر شے کی غرض وغایت اور ابتدا وانتہا سے اچھی طرح آگاہ اور جو کوئی بھی علم تشریح الاعضا کا مطالعہ کرے گا اور منافع الاعضا کے عجائبات پر نظر ڈالے گا وہ ضرور تاً اسی نتیجے پر پہنچے گا کہ جس ذات نے بھی حیوانی ڈھانچے کو ترتیب دیا ہے وہ تدبیر وحکمت کے کمالات سے بہرہ مند ہے۔

اس طریق فکر سے یہ خدا تک رسائی حاصل کرنے میں تو کامیاب ہو گئے ہیں لیکن چونکہ ان کے غور وخوض کا دائرہ صرف جسم وترکیب کے لوازم تک محدود رہا اس لیے یہ روح کی حقیقت سے بے گانہ رہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ جس کی ترکیب وساخت کو انسانی مزاج کی ترکیب وساخت میں بڑا دخل ہے اور چونکہ یہ مزاج عقل اس جسمانی مزاج کے تابع ہے اس لیے جب یہ کارخانہ درہم برہم ہوگا تو اس کے ساتھ ساتھ مزاج وروح کا رشتہ بھی قائم نہیں رہ سکے گا۔ اس طرح انہوں نے آخرت کا انکار کیا اور اس سے متعلقہ حشر ونشر اور ثواب وعذاب کی جملہ کیفیتوں کو محال جانا، جس کا انجام یہ ہوا کہ اخلاق کی تمام قدریں ان کے نزدیک باطل قرار پائیں۔ یعنی ان کے ہاں نہ اطاعت موجب ثواب رہی اور نہ معصیت ونافرمانی باعث عذاب۔

اس جماعت کو بھی زنادقہ ہی میں شمار کرنا چاہیئے کیونکہ ایمانیات میں جس طرح ایمان باللہ داخل ہے۔ اسی طور پر ایمان بالآخرۃ بھی داخل ہے نہ اس سے انکار ممکن اور نہ اس کے ابطال کی کوئی گنجائش!

(۳) الٰہیین: یہ متاخرین حکما کا گروہ ہے، جیسے سقراط۔ یہ افلاطون کا استاذ ہے اور افلاطون، ارسطا طالیس کا استاد ہے۔ یہی ارسطا طالیس ہے جس نے منطق کی داغ بیل ڈالی۔ علوم وفنون کی زلف پریشان کو سنوارا اور ایسے ایسے معارف کو زیب قرطاس کیا، جواب تک ضبط تحریر میں نہیں آئے تھے۔ نیز ان علوم کی تکمیل کی، جواب تک خام چلے آرہے تھے اور ان کو گوارا اور استوار شکل میں پیش کیا۔

فلاسفہ الٰہیین نے سابق الذکر دونوں گروہوں کو آڑے ہاتھوں لیا اور اس انداز سے ان کی برائیوں کو بیان کیا کہ دوسروں کو اس باب میں اب زحمت اٹھانے کی قطعاً ضرورت نہیں رہی۔ گویا

و کفی اللہ المؤمنین القتال اللہ تعالیٰ نے مومنین کو جنگ کی زحمت سے بچالیا۔

بالخصوص ارسطا طالیس نے تو افلاطون اور سقراط کی وہ خبر لی کہ کوئی دوسرا کب اس کی جرأت کرسکتا تھا۔ مگر بایں ہمہ اس کی تعلیمات میں بھی کفر والحاد کے اثرات باقی رہ گئے جن سے یہ دست بردار نہ ہوسکا۔ اس لیے ان کی اور خود مسلمانوں میں، ان کے لگے بندھوں کی تکفیر واجب ہوئی جیسے ابن سینا اور فارابی کہ یہ بھی وہی رائے رکھتے ہیں۔ ہاں یہ البتہ ماننا پڑے گا کہ جس کامیابی اور دیانت سے ان لوگوں نے ارسطو کے علوم کی ترجمانی کی ہے اس کی مثال نہیں ملتی اور ان کے سوا جن لوگوں نے بھی اس کام کو ہاتھ میں لیا وہ ان کی طرح اس سے عہدہ برآ نہیں ہوسکے چنانچہ ان کے ترجموں میں آپ جا بجا دیکھیے گا کہ خاصی تحریف، گڑبڑ اور الجھاؤ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی لکھی ہوئی عبارتیں سمجھ میں نہیں آتیں۔ اور جب یہ حال ہے تو محض اس کے بل بوتے پر ان کی تردید کیونکر ممکن ہے۔ اسی طرح یہ کس طرح ہوسکتا ہے کہ ان کو جوں کا توں قبول ہی کرلیا جائے۔ بہرحال ان دونوں کی وساطت سے جو فلسفیانہ افکار ہم تک پہنچے ہیں ان کو تین قسموں میں منقسم کیا جاسکتا ہے:

(۱) وہ قسم جس پر تکفیر واجب ہو جاتی ہے (۲) وہ قسم جسے بدعت سے تعبیر کرنا چاہیے (۳) خیالات وافکار کا وہ حصہ

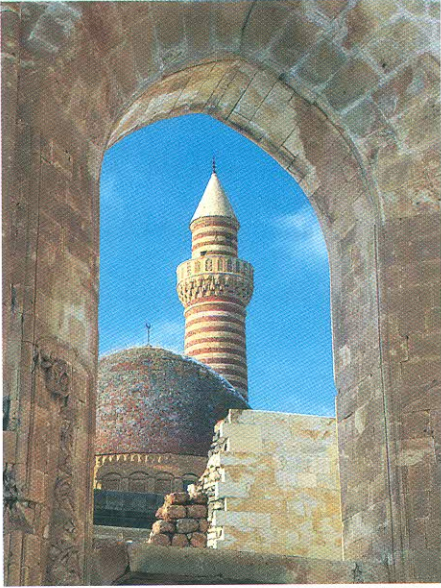
میرا مقصد تو صرف یہ ہے کہ اپنے واردات وتاثرات بیان کروں نہ یہ کہ ان لوگوں کا انکار کروں جن کو اس انداز سے اطمینان وایمان کی دولت ملی ہے اس لیے کہ دوائیں اختلاف امراض سے بدلتی رہتی ہیں۔

جس کا انکار ضروری نہیں۔

اب اس کی تفصیل سنیے:

ہمارے اس نصب العین کے لحاظ سے جس کی ہم تلاش میں ہے، ان لوگوں کے علوم وفنون کی تقسیم یوں ہوگی۔ ریاضیات، منطق، طبیعیات، الٰہیات، سیاسیات اور علم الاخلاق۔

(ا) ریاضیات: اس علم کا تعلق صرف حساب و ہندسہ یا ہیئت وفلکیات سے ہے۔ دینیات سے بہرکیف اس کو نفیاً یا اثباتاً کوئی سروکار نہیں۔ ان کے متعلق یہ کہنا چاہیے کہ یہ سراسر امور برہانیہ سے لگاؤ رکھتے ہیں۔ اور جو کوئی بھی انہیں اچھی طرح جانتا ہے ان کی قدر وقیمت اور افادیت کا انکار نہیں کرسکتا لیکن ان کے ذریعے بھی دو طرح کی آفتوں کا سامنا کرنا پڑا۔

آفت اوّل: یہ کہ جو کوئی بھی ان علوم کا مطالعہ کرتا ہے وہ ان کے دقائق سے متاثر ہوتا ہے اور یہ دیکھ کر کہ ان میں جن دلائل کو پیش کیا گیا ہے وہ کس درجہ واضح اور مستحکم ہیں، متعجب ہوتا ہے۔ پھر معاملہ اگر صرف تحسین واستعجاب تک محدود رہتا تو اس میں کوئی مضائقہ نہ تھا۔ اصل مصیبت یہ ہے کہ یہ اس غلط فہمی کا شکار ہوجاتا ہے کہ ان کے تمام علوم وافکار دلائل کی محکمی ووضوح کے اعتبار سے ایسے ہی پختہ، اور ناقابل تردید ہیں۔ اور اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب یہ ان کے کافرانہ اور گمراہ کن اقوال کو دوسروں سے سنتا ہے اور شریعت پر ان کے استہزا کو ملاحظہ کرتا ہے تو اس پر سر دھنتا ہے بلکہ بسا اوقات خود بھی از راہ تقلید ان کے کفر میں ان کا ہم نوا ہوجاتا ہے۔ یہ استدلال کی کڑیاں کچھ اس طرح ملاتا ہے کہ اگر دین ومذہب کے افکار مبنی برحق ہوتے تو ایسے ایسے حکما کی نظروں سے کیسے اوجھل رہتے، جنہوں نے کہ تحقیق وتدقیق کی یوں داد دی ہے۔ پھر جب اپنے کانوں سے کفر والحاد کی باتیں سنتا ہے تو پکار اٹھتا ہے کہ برسر حق دین ومذہب کے افکار وعقائد نہیں، ان کا انکار وتردید ہے۔ چنانچہ کتنے ہی ایسے لوگ ہیں جو اس انداز استدلال سے حق وصداقت سے محروم ہوگئے۔ اور ان کے پاس اس گمراہی یا اس حسن ظن کے سوا اور کوئی دلیل موجود نہیں۔ اور لطف یہ ہے کہ ان سے ہزار کہا جائے کہ اگر کوئی شخص ایک علم میں ید طولیٰ رکھتا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے تمام فنون میں بھی اس کا پایہ بلند ہے۔ تو اس سے ان کی تسکین نہیں ہو پاتی اور از راہ تقلید جو مان لیا ہے اس میں کوئی تغیر رونما نہیں

ہوتا، بلکہ نفسانیت اور بڑھتی ہے اور وہ مصر ہوتے ہیں کہ ان لوگوں کے حسن ظن رکھنے میں وہ حق بجانب ہیں۔ حالانکہ یہ کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ جو فقہ وکلام میں مہارت رکھتا ہو یہ قطعاً ضروری نہیں کہ وہ اچھا طبیب ومعالج بھی ہو۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی منطقی تلازم نہیں کہ جو عقلیات سے ناواقف ہو وہ بہرحال نحو سے بھی نابلد ہو۔ یہاں صورت حال بالکل مختلف ہے۔ اور حقیقت نفس الامری یہ ہے کہ ہر ہر فن کے ماہرین اور ہر ہر علم کے شاہسواروں کا حلقہ الگ الگ ہے۔ لہٰذا یہ عین ممکن ہے کہ اگر ایک علم کے دائرے میں کسی گروہ یا شخص کی عظمت کا چرچا ہے تو علم وفن کے دوسرے دائروں میں اس کے جہل ونادانی کی شہرت ہو۔ دور کیوں جایئے انہی حکما کو لیجیے، جہاں ریاضیات میں ان کے استدلالوں کی عمارت دلیل وبرہان کی استواریوں پر مبنی ہے وہاں الٰہیات میں یہ محض تخمین واندازہ کے بل بوتے پر چلتے ہیں۔ مگر اس فرق کا علم عوام کو ہرگز نہیں ہوسکتا۔ اس کو تو کچھ وہی لوگ جانتے ہیں جنہوں نے ان علوم میں گہرے غور وفکر سے کام لیا ہے اور ان کی جزئیات وفروع کا تجربہ کیا ہے۔

یہ ہے وہ آفت عظیمہ جس سے ریاضیات کے طالب علم دوچار ہوتے ہیں۔ اگرچہ اس فن کا امور دین سے براہ راست کوئی تعلق نہیں ہوسکتا لیکن ابتدا میں چونکہ ایک طالب علم کو اس وادی سے گزرنا پڑتا ہے اس لیے اس کے مہلکات سے اس کو بچانا

ضروری ہے۔ تجربہ شاہد ہے کہ ایسے لوگ بہت کم ہیں جو ان علوم میں پڑیں اور دین وتقویٰ کے تقاضوں کو مجروح نہ کریں۔

آفت ثانی: ایک مصیبت وہ ہے جس کا سبب اسلام کے نادان دوست ہیں۔ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلامی عقائد وافکار کی تائید ونصرت کے لیے ضروری ہے کہ ان لوگوں کے تمام علوم ومعارف کا انکار کیا جائے۔ اور یہ نہ تسلیم کیا جائے کہ ان کے دامن علم میں کوئی سچائی پائی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ وہ امور جن کا تعلق ٹھیک ٹھیک حساب وریاضی سے ہے جیسے کسوف وخسوف کی تعیین وغیرہ تو اس کو بھی جھٹلایا اور خلاف شرع قرار دیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب عوام کو معلوم ہوا کہ اس باب میں حکما کا قیاس محکم اور مضبوط دلائل پر مبنی ہے تو انہوں نے اس میں تو کسی شک وشبہ کا اظہار نہ کیا، البتہ یہ ضرور جان لیا کہ اسلام کی بنیاد ہی جہل پر ہے۔ اور ایمانیات کا سارا کارخانہ ہی دلیل وبرہان کی تکذیب پر قائم ہے۔ اس طرح فلسفہ اور امور عقلیہ سے ان کا شغف بڑھا اور اسلام کی عداوت وبغض کا جذبہ دل میں بری طرح جم گیا۔ یہ طرز عمل اور یہ انداز فکر اختیار کر کے اسلام کے ان نادان دوستوں نے حقیقت یہ ہے کہ بہت بڑا ظلم ڈھایا ہے۔ کیونکہ جہاں تک اسلامی تعلیمات کا تعلق ہے نفیاً یا اثباتاً اس میں بالکل ان علوم وفنون سے تعرض نہیں کیا گیا اور آنحضرت ﷺ نے یہ جو فرمایا ہے:

ان الشمس والقمر آیتان من آیات الله لا یخسفان لموت احد ولا لحیاته	کہ سورج اور چاند اللہ کے نشانوں میں سے دو نشان ہیں، ان کا کسوف وخسوف کسی کی موت زندگی سے وابستہ نہیں۔

تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام ہرگز صحیح صحیح حساب وریاضی کے مقتضیات کو جھٹلانے والا نہیں۔ کسوف وخسوف کی ایک توجیہ احادیث میں یوں بھی آئی ہے:

لکن الله اذا تجلی لشیء خضع له	اللہ جب کسی کو اپنا روئے زیبا دکھاتا ہے تو وہ چیز اس کے سامنے جھک جاتی ہے۔

مگر اس توجیہ سے متعلق یہ جان لینا کافی ہے کہ کتب صحاح میں اس کا کہیں ذکر نہیں۔

منطقیات

اس فن پر غور کیجیے تو اس میں بھی کوئی بات دینی تقاضوں سے متصادم نہیں معلوم ہوتی بلکہ اس کا علم دین سے براہ راست نفیاً یا اثباتاً کوئی تعلق ہی نہیں۔ کیونکہ اس میں تو صرف اس سے بحث ہوتی ہے کہ دلائل کیا ہیں، ان کی جانچ پرکھ کے کیا کیا پیمانے ہیں، برہان کسے کہتے ہیں؟ اس کے شرائط مقدمات کی نوعیت کیا ہے۔ تعریف کس کو کہتے ہیں، اور کیونکر اس کو ترتیب دیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اس میں یہ بتایا جاتا ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں: تصور یا تصدیق۔ تصور کو تعریف وحد کے ذریعہ معلوم کیا جاتا ہے۔ اور تصدیق کی پہچان برہان ودلیل سے ہو پاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان میں کوئی چیز ایسی نہیں جس کو دین کے منافی قرار دیا جائے بلکہ یہ تو بعینہ وہی باتیں ہیں جن کا متکلمین اور اصحاب بحث ونظر کے ہاں اکثر چرچا رہتا ہے۔ ہاں تھوڑا سا فرق البتہ ان میں اور منطقیوں میں ضرور ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ انہیں مطالب کے لیے اپنی مخصوص اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں اور تعریفات اور ان کی جزئیات میں زیادہ الجھتے ہیں جبکہ متکلمین زیادہ تعمقات سے کام نہیں لیتے۔ منطق کیا ہے اس کو سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل مثال پر غور کیجیے:

جب یہ ثابت ہو گیا کہ ہر انسان حیوان ہے تو اس سے لازم آیا کہ بعض حیوان انسان ہوتے ہیں۔ اس کو یہ اپنے پیرایۂ بیان اور

علم کی دو قسمیں ہیں: تصور یا تصدیق۔ تصور کو تعریف وحد کے ذریعہ معلوم کیا جاتا ہے۔ اور تصدیق کی پہچان برہان ودلیل سے ہوپاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان میں کوئی چیز ایسی نہیں جس کو دین کے منافی قرار دیا جائے

اصطلاح میں یوں کہیں گے کہ موجبہ کلیہ کا عکس ہمیشہ موجبہ جزئیہ ہوتا ہے۔ اس اصطلاحی انکشاف سے دین کہاں مجروح ہوتا ہے؟ اور اس کا دین کے اہم مسائل سے کیا تعلق ہے؟ اس لیے اس کا انکار کیا جائے تو کیوں؟ اور اس کو نہ مانا جائے تو کس دلیل کی بنا پر؟ اور اگر کوئی مسلمان اس کو تسلیم نہیں کرے گا، تو اس سے اہل منطق یہی اثر نہیں لیں گے کہ یہ شخص عقل وفکر کی صلاحیتوں سے تہی ہے بلکہ ان میں اس کے اس دینی تصور کے بارہ میں بھی سوءظن پیدا ہوگا جو اس طرح کے انکار پر قائم ہے۔

یہاں اس کی افادیت کے باوجود یہ ماننا ہی پڑے گا کہ اہل منطق نے اس فن میں خاصی گڑبڑ مچا رکھی ہے۔ اور وہ یوں کہ جب دلیل وبرہان کی محکمی واستواری بیان کرنا چاہی تو اس کے لیے تو ایسی کڑی شرطیں ٹھہرائیں جن سے یہ قطعیت ویقین کے درجہ تک پہنچ جائے۔ لیکن جب الٰہیات پر گفتگو کا موقع آیا تو ان شرائط کا حق ادا نہ کیا بلکہ انتہا درجے کے تساہل سے کام لیا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جس نے ان کی معقولیت کو دلائل وبراہین کی بحثوں میں آزمایا تھا اس نے از راہ سادگی یہ سمجھ لیا کہ ان کفریات سے متعلق بھی جو ان کی کتابوں میں موجود ہیں ان کی چھان بین اور تحقیق وتفحص کا وہی معیار ہوگا حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ لہٰذا اس سے پہلے کہ یہ الٰہیات کی ازخود معرفت پیدا کرتا، ان کے کفریات کے سامنے اس نے اپنا سر جھکا دیا۔ یہ ہے وہ آفت جو منطقیات میں بھی پائی جاتی ہے۔

اسلام اور اصولِ حرکت

انفس وآفاق کا علم بڑی تیزی سے روبہ ترقی ہے، علمی، اخلاقی اور معاشی زندگی نئے سانچوں میں ڈھل رہی ہے۔ ایسی صورت میں مذہبی راہنمائی صرف ایسے لوگوں کا حق ہوسکتا ہے جو دین کی اساس اور اس کی ابدی حکمتوں سے آشنا ہوں اور گرد وپیش کی زندگی کا صحیح جائزہ لے سکیں۔ دین کی بنیاد حکمت بالغہ پر قائم ہے مذہبی احکام وشعائر کی بناء بھی حکمت ہی ہوتی ہے، حکمت اسے کہتے ہیں جو کسی حکم کی علت غائی ہو، علت غائی ایک دائمی حقیقت ہوتی ہے جس کے ماتحت احکام میں ردوبدل ہوتا رہتا ہے۔ زندگی کے دونوں رخوں میں خواہ وہ طبعی وجسمانی زندگی ہو خواہ نفسی یا روحانی زندگی۔ زندگی کا ایک پہلو ثبات ہے اور دوسرا تغیر پیہم۔ حکمت کا وظیفہ یہ ہے کہ تغیرات میں ثبات کے پہلو تلاش کرے۔ انہیں حقائق ثابتہ کو قرآن کریم نے دین قرار دیا ہے۔

(مقالات حکیم، جلد سوم...... خلیفہ عبدالحکیم)

آپ اس لیے ڈوبنے والے کی مدد کریں گے کہ ایسا کرنا اپنی ذات میں اچھا ہے جبکہ اشاعرہ کی رائے میں ایسے مقام پر ڈوبنے والے کی اس لیے مدد کرنا ضروری ہے کہ اگر ہم خود کو اس کی جگہ پر رکھیں اور یہ سوچیں کہ اگر کوئی مجھے نجات دلا دے تو کتنا اچھا ہوگا لہٰذا اس اعتبار سے ڈوبنے والے کی مدد کرنا ضروری ہے۔

شیعہ مکتب

معتزلہ اور اشاعرہ کے علاوہ شیعہ علم کلام کی اپنی ایک تاریخ اور انفرادی حیثیت ہے۔ شیعہ علم کلام ایک طرف تو شیعہ احادیث کے بطن میں پروان چڑھتا ہے، دوسری طرف اس پر فلسفیانہ رنگ بہت زیادہ غالب ہے اور خاص طور پر خواجہ نصیر الدین طوسی کی تجرید الاعتقاد کے بعد شیعہ علم کلام مکمل طور پر فلسفیانہ بنیادوں پر استوار ہو چکا ہے۔ بظاہر اس کی ایک وجہ شیعہ احادیث میں موجود گہری منطقی و فلسفیانہ بحثیں ہیں جن میں اجتماعی اور ماورائے طبیعی مسائل کا عقلی و فلسفی بنیادوں پر تجزیہ کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں شیعہ علم کلام کی بنیاد حضرت علیؑ کے دور میں ہی پڑ چکی تھی۔ متنوع کلامی موضوعات پر نہج البلاغہ میں موجود آپ کے علمی و فکری خطبات اور گہری فلسفیانہ مباحث کو دیکھ کر اس حقیقت کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ شیعہ علم کلام کی بنیاد حضرت علیؑ کے دور میں رکھی جا چکی تھی۔ اگرچہ شیعہ علم کلام میں عقلی و فلسفیانہ روش، برہانی ہونے کی وجہ سے معتزلہ کی جدلی روش سے بہت مختلف ہے لیکن مجموعی طور پر معتزلی مکتب کو کسی نہ کسی صورت میں زندہ رکھنے میں شیعہ علم کلام کا کردار بہت اہم ہے۔ علاوہ ازیں شیعہ متکلمین اور حکماء نے وحی الٰہی اور دینی پیشواؤں کے رہنما اصولوں کی روشنی میں مضبوط بنیادوں پر اسلامی عقائد کی تدوین میں اہم کردار ادا کیا اور کبھی بھی خود کو قرآن اور اہل بیت سے دور نہیں ہونے دیا۔

عام مسلمانوں کا مکتب بن گیا اور دوسری صدی ہجری کے اواخر کے بعد سے اب تک اشعری مذہب، مکتب اور کلام کا ہی غلبہ رہا ہے۔

روایتی علم کلام اور کلام جدید

الف۔ روایتی علم کلام میں ایک متکلم تین ذمہ داریاں انجام دیتا ہے۔ ایک عقائد دینی کی وضاحت، دوسری دینی عقائد کا اثبات اور تیسری اعتراضات وشبہات کا جواب۔ آج بھی ایک متکلم انہی تینوں ذمہ داریوں کو محسوس کرتا ہے۔
البتہ دینی عقائد کے دفاع کا جو جذبہ قدیم متکلمین میں تھا اس کی حیثیت اب کمزور پڑ چکی ہے۔ آج کے متکلم کے لیے اب ضروری ہو گیا ہے کہ وہ اپنا دفاع کرنے کی بجائے دوسرے کی بات کو بھی غور سے سنے اور پہلے سے اپنے ذہن میں اپنے عقائد کی قطعی حیثیت کا تعین نہ کر لے۔ علاوہ ازیں آج کے متکلم کے لیے اب یہ بھی ضروری ہو گیا ہے کہ وہ عقائد دینی کی وضاحت کرتے ہوئے انہیں پرکشش انداز میں پیش کرے اور دوسروں کے سامنے اپنے عقائد کی عملی افادیت اور ان کے دنیوی ثمرات کو ثابت کرے۔ گزشتہ دور کا متکلم، ایک متکلم ہونے کے ساتھ ساتھ مبلغ بھی ہوتا تھا جس کی وجہ سے اپنے عقائد کا اثبات اس کے لیے ہر حال میں ضروری ہوتا تھا لیکن آج کی دنیا میں ایک متکلم کے لیے ضروری ہو گیا ہے کہ وہ خود کو مبلغ کی بجائے دانشور اور اسکالر کے طور پر پیش کرے۔

ب۔ جس طرح روایتی علم کلام میں ایک متکلم، وحی الٰہی اور مخاطبین وحی کے درمیان رابطے کا کردار ادا کرتا ہے اور وہ وحی الٰہی کو لوگوں کے لیے قابل فہم بناتا ہے اسی طرح جدید علم کلام میں بھی ایک متکلم کا یہی کردار متعین ہے۔ تاہم اس بات کو مدنظر رکھنے کی ضرورت ہے کہ متکلم جس جہت سے وحی الٰہی سے وابستہ ہوتا ہے وہ ناقابل تبدیل اور غیر متغیر ہے جبکہ مخاطبین وحی کے ذہن مسلسل تبدیل ہو رہے ہیں ان میں عقلی و جذباتی لحاظ سے ارتقاء پیدا ہو رہا ہے لہٰذا ایک متکلم کے لیے ضروری ہے کہ وہ وحی کی تشریح کرتے وقت مخاطبین میں آنے والی ذہنی تبدیلی کا خیال رکھے۔ یورپ کے صنعتی انقلاب کے بعد جس طرح ذہن انسانی کی حدود کو چیلنج کیا گیا اور جس طرح سے

جدیدیت اپنے آثار ولوازم کے ساتھ سامنے آئی ،جس کے نتیجے میں عقلیت پسندی اور تجربیت پسندی کی نئی نئی صورتیں سامنے آئیں، مطلقہ حقیقت کی بجائے حقیقت کے اضافی ونسبی ہونے کا نظریہ سامنے آیا، شخصیات اورادیان ومذاہب کی مقدس حیثیت کو چیلنج کردیا گیا، ہر چیز کو دنیوی سعادت وشقاوت کے تناظر میں دیکھا جانے لگا، اطلاعات کے شعبے میں آنے والے انقلاب نے دنیا کو عالمی بستی میں تبدیلی کردیا جس کی وجہ سے جہاں دوسروں کے نقطہ نظر تک رسائی آسان ہوگئی وہاں دوسرے افکار سے متاثر ہونے کی راہ بھی ہموار ہوگئی۔ اس کے علاوہ ان تمام چیزوں نے آج کے مخاطب کے ذہن، اس کی زبان اور زندگی کو بدل کررکھ دیا ہے۔یہی وجہ ہے کہ آج کے متکلم کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے مخاطب کے ذہن کو، اس کی زبان کو اور اس کی زندگی کے مختلف پہلوؤں کو سمجھنے کے ساتھ ساتھ انسانی علوم کے شعبے میں ہونے والی ترقی کے نتیجے میں سامنے آنے والے مسائل کو بھی مدنظر رکھے۔

روایتی علم کلام اور جدید علم کلام میں بنیادی فرق

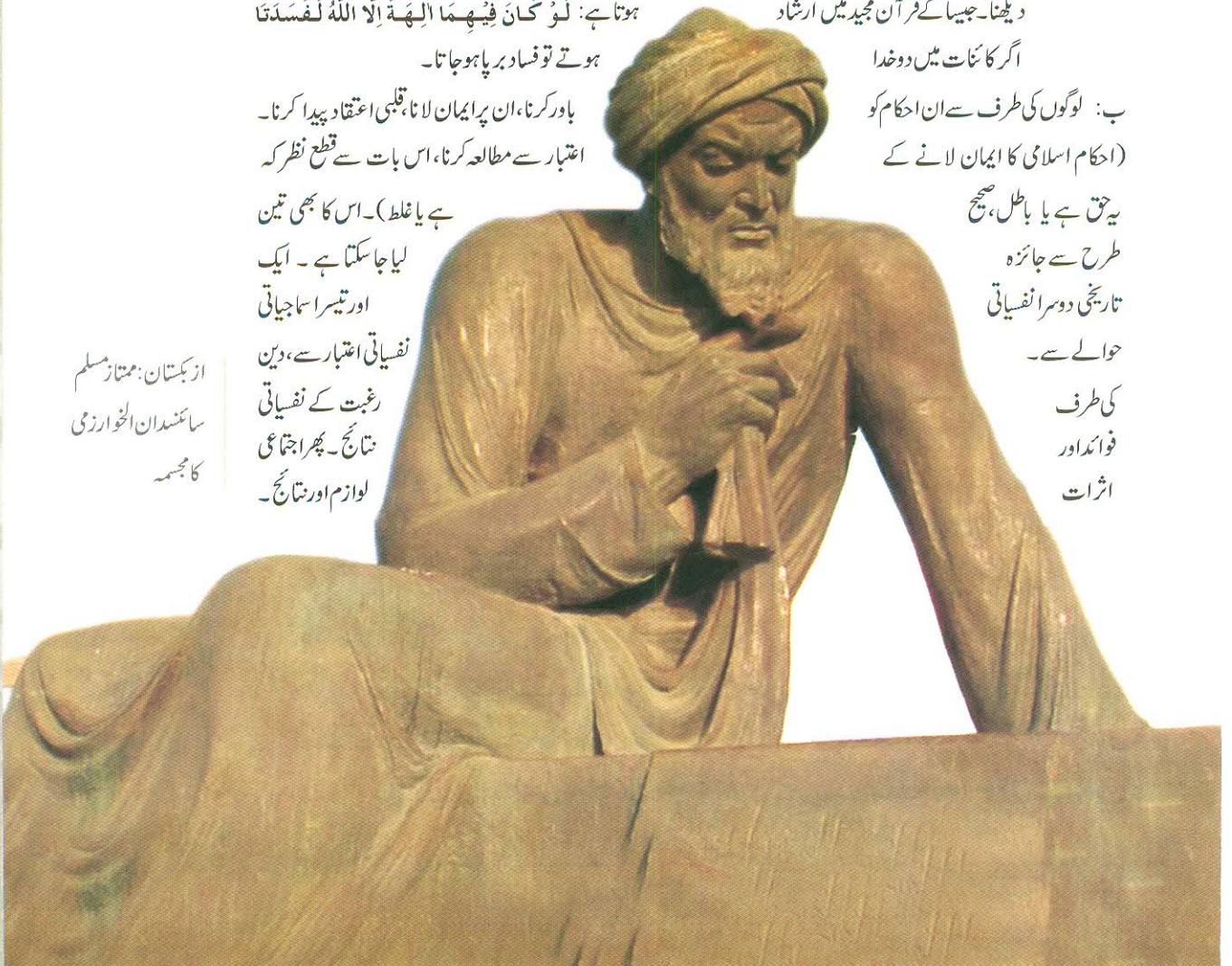
دینی تعلیمات کو دو پہلوؤں سے دیکھا جا سکتا ہے:

الف: احکام اور قضیوں کی صورت میں (اس بات سے قطع نظر کہ ان پر کوئی ایمان لاتا ہے یا نہیں)۔اس پہلو کی بھی دو قسمیں ہیں:

۱- حق و باطل کو متعین کرنا جس کے لیے اس مسئلے یا حکم کی منطقی بنیادوں کو دیکھا جاتا ہے۔مثلاً اثبات خدا کے سلسلے میں دلائل

۲- احکام کی حقانیت کے اثبات کے بعد ان کے منطقی، کلامی، فلسفیانہ، اجتماعی، نفسیاتی اور ثقافتی لوازم اور نتائج کو دیکھنا۔جیسا کے قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے: لَوْ كَانَ فِيهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا اگر کائنات میں دو خدا ہوتے تو فساد برپا ہوجاتا۔

ب: لوگوں کی طرف سے ان احکام کو باور کرنا، ان پر ایمان لانا، قلبی اعتقاد پیدا کرنا۔ (احکام اسلامی کا ایمان لانے کے اعتبار سے مطالعہ کرنا، اس بات سے قطع نظر کہ یہ حق ہے یا باطل، صحیح ہے یا غلط)۔اس کا بھی تین طرح سے جائزہ لیا جا سکتا ہے۔ ایک تاریخی دوسرا نفسیاتی اور تیسرا سماجیاتی حوالے سے۔ نفسیاتی اعتبار سے، دین کی طرف رغبت کے نفسیاتی فوائد اور نتائج۔ پھر اجتماعی اثرات لوازم اور نتائج۔

ازبکستان: ممتاز مسلم سائنسدان الخوارزمی کا مجسمہ

تاریخی اعتبار سے دینداری کی تاریخ۔ ارتقائی سفر، انسان کے دینی تجربات کا اشتراک یا اختلاف وغیرہ۔

اب علم کلام قدیم اور علم کلام جدید کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ پہلی قسم میں احکام کی ثقاہت کے اثبات پر زور دیا گیا لیکن دوسری حیثیت یعنی لوازم، نتائج اور فوائد کو نظر انداز کر دیا گیا۔ اس حیثیت پر توجہ اس لیے نہیں کی گئی کہ علم نفسیات، سماجیات اور تاریخی علوم نے پہلے اتنی ترقی نہیں کی تھی۔ لیکن اب ان علوم کی ترقی کی وجہ سے دین کی طرف رجحان رکھنے کی نفسیاتی اور سماجی اثرات کے بارے میں مختلف نظریات سامنے آنے شروع ہوگئے ہیں۔ ان میں بعض نظریات شبہات کی صورت میں بھی ہیں، جو دین کی طرف رجحان کو خرافات سے تعبیر کرتے ہیں۔ اب ان نظریات کو زیر بحث لانے کے لئے جس روش اور جن اصولوں کی ضرورت ہے وہ علم کلام قدیم میں موجود نہیں ہیں۔

پس کلام جدید میں دو قسم کے مسائل ہیں ایک وہ جو بالکل نئے ہیں اور روائتی علم کلام میں ان مسائل کو اٹھایا ہی نہیں گیا۔ نفسیات دین، سماجیات دین، دین اور جدیدیت، دین اور جمہوریت، وغیرہ اور ایک وہ مسائل ہیں جو روائتی علم کلام میں موضوع بحث تو بنے ہیں لیکن اب ان کو ایک نئے رخ سے دیکھا جا رہا ہے۔ ایک نئے رخ سے ان پر بحث کی جا رہی ہے۔ معجزہ، فطرت، ایمان، عقل، وحی۔ پہلے وحی کے مسئلے کو ایمان سے جدا کر کے دیکھا جاتا تھا اور اس کا زیادہ تر تعلق نبوت کے اثبات، بعثت نبوت، اہداف بعثت انبیاء، انبیا کے منبع وحی سے ارتباط کی کیفیت سے ہوتا تھا جبکہ ایمان کو معاد کے تناظر میں دیکھا جاتا تھا اور بحث یہ ہوتی تھی کہ کیا گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا مومن ہے یا کافر؟ لیکن اب جدید متکلمین نے اسے وحی اور انسان شناسی کے تناظر میں دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً خدا سے انسان کے ارتباط کی کیفیت؟ ایمان احساسات کا نام ہے یا عقلی چیز ہے؟ ایمان کے فقدان سے موجودہ انسان کی زندگی پر کیا اثرات مرتب ہو رہے ہیں وغیرہ؟

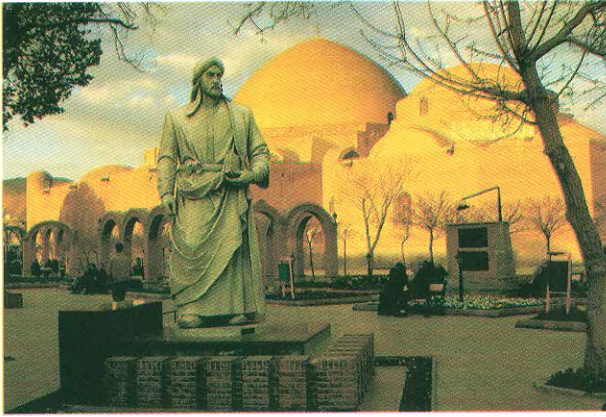
> پہلی صدی ہجری کے دوسرے نصف حصے کے علمی و فکری تنازعات کے شور شرابے میں دوسری صدی ہجری کے آغاز سے ذرا پہلے معتزلہ کے نام سے اہم ترین کلامی مکتب وجود میں آیا۔

جدید علم کلام. روش، زاویہ نگاہ اور زبان کے لحاظ سے تبدیلی

جدید علم کلام اور روائتی علم کلام میں بنیادی فرق، روش میں تبدیلی سے متعلق ہے۔ دور حاضر میں ایک متکلم کو نئے اعتراضات اور شبہات کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے جو دراصل نئی معرفتی بنیادوں پر استوار ہونے کی وجہ سے نئی روش کے متقاضی بھی ہیں۔ مثال کے طور پر ایک مفسر قرآنی آیات کو سمجھنے کے لیے کبھی روایات کے ذریعے تفسیر کرنے کی روش اختیار کرتا ہے، کبھی ادبی تفسیر کرتا ہے، کبھی عقلی اور کبھی عرفان و تصوف کا سہارا لیتا ہے۔ معروف جاپانی محقق ایزتسوتوشی ھیکو قرآنی مفاہیم کو بیان کرنے کے لیے علم سیمنٹک (Semantic) کو بنیاد بناتے ہیں کہ جس کے مطابق قرآنی مفاہیم و موضوعات کو ایک دوسرے سے الگ کر کے نہیں دیکھنا چاہیے یعنی قرآن میں تمام فقہی، اخلاقی، اعتقادی مسائل اور داستانوں کو جدا کر کے نہیں دیکھنا چاہیے بلکہ قرآنی متن میں معانی کا ایک خاص نظام موجود ہے۔ قرآنی آیات، کلمات اور اصطلاحات کے معانی کے درمیان ایک خاص قسم کا رابطہ ہے جس پر توجہ کرنے سے قرآن کو زیادہ گہرے انداز میں سمجھا جا سکتا ہے۔ اس روش میں صاحب متن کے اصل مقصد تک پہنچنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس اعتبار سے صاحب متن کے قصد و ارادے سے ہٹ کر کوئی بھی جملہ معنی و مفہوم نہیں رکھتا لہٰذا اسے صحیح یا غلط بھی نہیں کہا جا سکتا۔ صاحب متن کے مقصد و ارادے کو کبھی تو نحوی و ادبی قواعد اور الفاظ کی دلالت اور شان نزول پر توجہ کرنے سے سمجھا جا سکتا لیکن کبھی پیچیدہ عبارتوں اور اشاروں کنایوں پر مشتمل متون کو سمجھنے کے لیے جملوں کو انفرادی طور پر سمجھنے کی روش مفید ثابت نہیں ہو سکتی بلکہ جملے کی مجموعی حیثیت پر توجہ کرنی پڑتی ہے اور اسے کل کی حیثیت میں دیکھنا پڑتا ہے۔ اسی لیے روائتی مفسرین متن کے سیاق اور سورتوں کے درمیان

پائے جانے والے تناسب وہم آہنگی کو اہمیت دیتے ہیں۔ آج کے متکلم کے لیے اب ضروری ہوگیا ہے کہ کبھی وہ متن کی عبارتوں کو ایک نظام کی صورت میں دیکھے اور صاحب متن کے تصور کائنات کو سمجھنے کی کوشش کرے تاکہ اس کی روشنی میں صاحب متن کے اصل منشاء تک پہنچا جا سکے۔ اسی مقصد کو حاصل کرنے کے لیے علم سیمنٹک کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ تاہم اس میں محقق کے لیے ضروری ہے کہ وہ پہلے سے بنی ہوئی اپنی ذہنیت کو استعمال کرنے کی بجائے صاحب متن کے دل کی آواز کو سننے کی کوشش کرے۔

اسی طرح اب متن فہمی کے لیے ہرمنوٹیک (Hermeneutics) کی روش اختیار کی جاتی ہے جو علم سیمنٹک کے مد مقابل ہے۔ ہرمنوٹیک میں ضروری نہیں کہ معنی کو صاحب متن کی مراد سے مشروط کیا جائے بلکہ اس میں فہم مخاطب کو اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ سقراط کا خیال تھا کہ خداؤں کے پیغام کو سمجھنے کے لیے صرف کلمات وجملات پر انحصار نہیں کیا جا سکتا بلکہ گفتگو کے ذریعے متن کے باطن تک پہنچا جا سکتا ہے بالکل اس آرٹ وہنر کی طرح جس کو دیکھ کر ہر ایک اپنا معنی اخذ کرتا ہے اور اپنے مطابق پیغام کو حاصل کرتا ہے۔ گویا جتنے دیکھنے والے ہوں گے اتنے ہی پیغام موجود ہوں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک مخاطب جب کسی آرٹ یا ہنر میں جمالیاتی فن کو دیکھتا ہے تو اس کی شخصیت خاص قسم کی معرفت، ذہنیت، ثقافت پر مشتمل اور ہزاروں قسم کی توقعات، ضروریات اور روحانی و مادی احتیاجات کی حامل ہوتی ہے۔ اگرچہ متن، مؤلف کی ذہنی کاوش کا نتیجہ ہوتا ہے لیکن جب وہ کسی متن کی صورت میں قاری کے سامنے آتا ہے تو وہ اپنے ذہنی وعلمی پس منظر اور اپنے تجربات کی روشنی میں اس متن سے معنی اخذ کرتا ہے۔ جتنا زیادہ قاری اپنی بنیادی توقعات کو متن میں محسوس کرے گا اتنا ہی متن کے ساتھ اس کا رابطہ گہرا ہوتا چلا جائے گا۔ گویا متن اس اعتبار سے مخاطب کی ذہنی کیفیات کی تفسیر کرتا ہے، اس کی توقعات ومشکلات اور اس کی ضروریات کو ہی اس کے سامنے مجسم شکل میں پیش کرتا ہے

ایران: ایک علمی مرکز

اسی طرح آج کے دور میں ایک متکلم، دین کی تفسیر اور شبہات کے جواب کے لیے اب فلسفہ تحلیلی فلسفہ زبان اور فلسفہ مظہریت کو نظر انداز نہیں کر سکتا اور وہ نئے انسانی علوم کی بنیاد پر ایک نئی روش اختیار کرنے پر مجبور ہے بالکل اسی طرح جیسے گزشتہ دور میں ایک متکلم اپنے مقصد تک پہنچنے کے لیے کبھی برھان کا راستہ اختیار کرتا تھا تو کبھی جدل کا اور کبھی خطابت کا اور جیسا کہ فقہا نے بھی اپنی روش کو بہتر بنانے کے لیے علم اصول کی بنیاد رکھی۔

آج کے متکلم کو ایک نئی روش اختیار کرنے کے ساتھ ساتھ مسائل کو دیکھنے کے لیے اپنے انداز نظر پر بھی توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔ روش کا تعلق دینی تعلیمات کے اثبات اور مخالف آراء کے ابطال سے ہے جبکہ اس انداز نظر کا تعلق عقائد کی اصلاح اور دینی اعتقادات کو بہتر انداز میں پیش کرنے سے ہے۔ روش کا تعلق عام طور سے کسی موضوع کے بارے میں آخری رائے دینے اور اس کے حق و باطل کے تعین سے ہے، جبکہ زاویہ نظر کا تعلق کشف حقیقت کے مراحل سے ہے۔ گزشتہ دور میں ایک متکلم کا اندازِ نظر براہ راست ہوتا تھا لیکن اب تقابلی تاریخ، دین کو اس کے متن (قرآن وسنت) کے ذریعے سمجھنے کے ساتھ ساتھ ایک معرفت شناس کی حیثیت میں دین کو سماجیاتی، فلسفیانہ، نفسیاتی اور تجربی رخ سے سمجھنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اسی طرح تحقیقات میں کثیر الجہتی

زاویہ نگاہ کی اہمیت بڑھتی جا رہی ہے کہ جس میں دین کو صرف ایک رخ سے نہیں دیکھا جا سکتا بلکہ بیک وقت اس کے مختلف پہلوؤں پر توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔

زبان کے اعتبار سے تبدیلی

کلام جدید کا ایک اہم پہلو، متکلم کی زبان سے متعلق ہے۔ متکلم دراصل وحی اور مخاطب کے ذہن و زبان کے درمیان ایک رابطے کا کام کرتا ہے۔ گزشتہ دور کے متکلمین کا انداز بیان اپنے معاشرے کی زبان سے ہم آہنگ تھا جبکہ آج کے متکلم کے لیے ضروری ہے کہ وہ آج کے مخاطبین کے ذہن اور زبان کے مطابق بات کرے۔ علاوہ ازیں کلام جدید میں زبان کے اعتبار سے تبدیلی کا ایک مطلب یہ بھی ہے کہ آج کا متکلم دین کی نئی تعبیرات وتشریحات میں سے صحیح تعبیر کا مضبوط معیار پیش کرے اور اس بات کی وضاحت کرے کہ دور جدید میں فہم دین کے اختلاف کے حوالے سے جو نئی بحثوں نے جنم لیا ہے اور جس طرح دین کی مختلف تعبیرات پیش کی جا رہی ہیں ان میں سے کون سے تعبیر احیائے دین کے زمرے میں آتی ہے اور کون سے دین میں مزید تحریف کا باعث بن رہی ہے۔

کلمات اور اصطلاحات کے معانی کے درمیان ایک خاص قسم کا رابطہ ہے جس پر توجہ کرنے سے قرآن کو زیادہ گہرے انداز میں سمجھا جا سکتا ہے۔

علوم کا ارتقاء اور اس ضمن میں اٹھنے والی یہ بحثیں اس بات کی ضرورت کو نمایاں کر رہی ہیں کہ مسلمان اہلِ علم ایک طرف پوری طرح ان علوم سے واقفیت حاصل کریں اور دوسری طرف اس بات کی کوشش کی جائے کہ دین کے مقدمات کو ان جدید اسالیبِ علم کی روشنی میں اس طرح سے بیان کیا جائے کہ جدید نظریۂ علم کے زیر اثر پروان چڑھنے والی نسل ان مقدمات کو قبول کرنے میں کسی تکلف کا مظاہرہ نہ کرے۔

(ڈاکٹر ناصر زیدی اسلامی نظریاتی کونسل میں ڈائریکٹر جنرل ریسرچ ہیں)

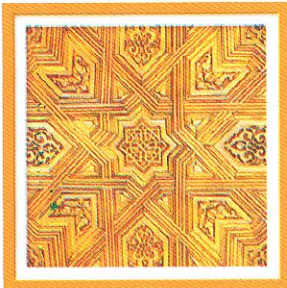
علم الکلام اور اس کے جدید مباحث

ابو عمار زاہد الراشدی
ڈائریکٹر الشریعہ اکادمی، گوجرانوالہ

اس مضمون میں اس علمِ کلام کا تعارف ہے جو ہمارے دینی مدارس کے نصاب کا حصہ ہے۔ مصنف نے وہ سوالات بھی اٹھائے ہیں جو جدید ذہن کو درپیش ہیں لیکن یہ علمِ کلام ان کے جوابات فراہم نہیں کرتا۔ ان کا کہنا ہے کہ دینی مدارس کے ذمہ داران کو چاہیے کہ اس حوالے سے قدیم علمِ کلام کا جائزہ لیں۔

علم العقائد اور علم الکلام کے حوالے سے اس وقت جو مواد ہمارے ہاں درس نظامی کے نصاب میں پڑھایا جاتا ہے، وہ اس بحث ومباحثہ کی ایک ارتقائی صورت ہے جس کا صحابہ کرامؓ کے ہاں عمومی دور میں کوئی وجود نہیں تھا اور اس کا آغاز اس وقت ہوا جب اسلام کا دائرہ مختلف جہات میں پھیلنے کے ساتھ ساتھ ایرانی، یونانی، قبطی اور ہندی فلسفوں سے مسلمانوں کا تعارف شروع ہوا اور ان فلسفوں کے حوالے سے پیدا ہونے والے شکوک وسوالات نے مسلمان علما کو معقولات کی طرف متوجہ کیا۔

ابتدائی دور میں عقیدہ صرف اس بات کا نام تھا کہ قرآن کریم نے ایک بات کہہ دی ہے یا جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بات ارشاد فرما دی ہے، بس اسی کو بے چون وچرا مان لینے کا نام عقیدہ ہے۔ ان عقائد کے حوالے سے صحابہ کرامؓ کو اس سے زیادہ کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی تھی کہ قرآن کریم نے یا جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ بات فرما دی ہے اور نہ ہی انھیں اس بات سے کوئی غرض ہوتی تھی کہ وہ بات ہماری عقل وفہم کے دائرے میں آتی ہے یا نہیں یا ہمارے محسوسات ومشاہدات اس کو قبول کرتے ہیں یا نہیں اور وہ ان باتوں سے بے نیاز ہو کر قرآن وحدیث کی تصریحات پر ایمان رکھتے تھے بلکہ معقولات کے حوالے سے عقائد پر بحث ومباحثہ کو بھی پسند نہیں کیا کرتے تھے۔ البتہ بیرونی فلسفوں کے در آنے سے جب عقلی سوالات کھڑے ہوئے اور علمائے اسلام کو ان سوالات کے جواب میں اسلامی عقائد کی وضاحت کی ضرورت پیش آئی تو صحابہ کرامؓ کے آخری دور میں اس قسم کے مباحثوں کا آغاز ہوا اور تابعین واتباع تابعین کے دور میں ہمیں یہ مباحث اپنے عروج پر نظر آتے ہیں۔

معقولات کے حوالے سے جب عقائد کے مختلف پہلوؤں پر بحث ومباحثہ شروع ہوا تو ایک دور تک اس کے مسائل کی نوعیت اس طرح تھی کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہے یا نہیں؟ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات کا باہمی تعلق کیا ہے؟ قرآن کریم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے یا اس کی مخلوق ہے؟ کبیرہ گناہ کے ارتکاب سے کوئی مسلمان ایمان کے دائرے سے نکل جاتا ہے یا نہیں؟ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت کا سلسلہ ختم ہو جانے پر ان کی نیابت امامت کے حوالے سے ہوگی یا خلافت کے عنوان سے ہوگی؟ وغیر ذلک۔ اس دور میں اس علم یا فن کو ''فقہ'' کا حصہ تصور کیا جاتا تھا اور فقہ صرف احکام وقوانین تک محدود نہیں ہوتی تھی، بلکہ ایمانیات یعنی عقائد اور وجدانیات یعنی تصوف وسلوک بھی فقہ ہی کے شعبے شمار ہوتے تھے، چنانچہ عقائد پر حضرت امام ابوحنیفہؒ کا رسالہ ''الفقہ الاکبر'' کہلاتا ہے جبکہ اس کے ساتھ ساتھ عقائد کے اس عقلی مباحثے کو علم التوحید والصفات، علم النظر والاستدلال اور علم اصول الدین بھی کہا جاتا تھا۔ چونکہ ان مسائل پر عام طور پر بحث ومباحثہ ہوتا تھا اور اس مباحثہ میں معتزلہ پیش پیش ہوتے تھے، اس لیے شہرستانی

کے بقول سب سے پہلے معتزلہ نے اسے ''علم الکلام'' کا نام دیا، مگر اہل سنت کے اکابر علما نے اسے پسند نہیں کیا، چنانچہ اصول فقہ کی متداول کتاب ''التوضیح والتلویح'' کے محشی نے نقل کیا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ عمرو بن عبید کو تباہ کرے کہ اس نے کلام کا دروازہ کھولا ہے، امام ابویوسفؒ نے فتویٰ دیا کہ متکلم کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے، امام احمد بن حنبلؒ نے اس کی مذمت کی اور امام شافعیؒ نے اسے شرک کے بعد بدترین برائی سے تعبیر کیا۔ لیکن رفتہ رفتہ یہ بحث ومباحثہ آگے بڑھتا گیا اور ان علمائے اسلام نے بھی جو اس بحث وکلام کو پسند نہیں کرتے تھے، اسلامی عقائد کی عقلی وضاحت اور اثبات کی ضرورت کو سامنے رکھتے ہوئے اسے اپنے علمی معمولات میں شامل کر لیا، چنانچہ علم الکلام کے نام سے ایک پورا نصاب اب ہمارے دینی مدارس میں پڑھایا جاتا ہے۔

قرآن وحدیث کے بیان کردہ عقائد پر عقلی بحث ومباحثہ اور ان کی عقلی توجیہات وتعبیرات کے نتیجے میں اس دور میں جو فرقے وجود میں آئے، ان میں معتزلہ، جبریہ، قدریہ، مرجئہ، خوارج، اہل تشیع اور اہل سنت وغیرہ کے نام معروف ہیں۔ ان میں سے اہل سنت اور اہل تشیع اب تک اپنے پورے تعارف کے ساتھ موجود چلے آ رہے ہیں جبکہ باقی فرقوں کا اپنے نام اور تعارف کے ساتھ وجود نظر نہیں آتا، البتہ ان کا ذہن اور سوچ کا انداز مختلف حوالوں سے اب بھی اس سابقہ تعارف اور تشخص کے بغیر امت میں پایا جاتا ہے۔ ان میں سے اہل السنۃ والجماعۃ خود کو امت کا اجتماعی دھارا قرار

دیتے ہیں جن کی بنیاد دو اصولوں پر ہے: ایک یہ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دینیات بالخصوص عقائد کی کیا صورت ارشاد فرمائی ہے اور دوسری یہ کہ صحابہ کرامؓ نے اجتماعی طور پر اسے کیسے سمجھا ہے؟ اہل سنت کے نزدیک یہی وہ دو معیار ہیں جن کی بنیاد پر عقیدہ سمیت دین کی کسی بھی بات کو صحیح طور پر سمجھا جا سکتا ہے اور اسی وجہ سے وہ اہل السنۃ والجماعۃ کہلاتے ہیں۔

ابتدائی دور میں عقیدہ صرف اس بات کا نام تھا کہ قرآن کریم نے ایک بات کہہ دی ہے یا جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بات ارشاد فرما دی ہے، بس اسی کو بے چون وچرا مان لینے کا نام عقیدہ ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے ''حجۃ اللہ البالغۃ'' کے مقدمہ میں اہل سنت کا تعارف کراتے ہوئے لکھا ہے کہ اہل سنت وہ ہیں جو قرآن کریم اور جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات پر اسی صورت میں ایمان رکھتے ہیں جیسا کہ انھوں نے فرمایا ہے اور وہ ان ارشادات کی عقلی توجیہ کو ضروری نہیں سمجھتے اور نہ ہی عقلی توجیہ وتعبیر کو قرآن وسنت کے کسی فرمان پر یقین کا معیار تصور کرتے ہیں، البتہ جہاں کسی عقیدہ کی وضاحت یا کسی عقلی سوال کے جواب کے لیے ضرورت محسوس کرتے ہیں، وہاں وضاحت کی حد تک اس عقلی بحث ومباحثہ کو ناجائز بھی نہیں سمجھتے اور ضرورت کے مطابق اس مباحثہ میں شریک ہوتے ہیں۔ حضرت شاہ صاحب نے یہ بھی فرمایا ہے کہ قرآن وسنت کی تصریحات کو ان کی ظاہری صورت میں تسلیم کرنے والے تمام لوگ اہل سنت ہیں، البتہ ظاہری صورت پر فی الجملہ ایمان رکھنے کے بعد اس کی تعبیر وتوضیح میں اختلافات خود اہل سنت کے اندر بھی موجود ہیں اور ایسے کسی اختلاف سے کوئی شخص اہل سنت کے

دائرے سے خارج نہیں ہوتا۔ اہل سنت کے دائرے میں عقائد کی ایسی تعبیرات، تشریحات، توجیہات اور توضیحات کے حوالے سے جو مختلف مکاتب فکر موجود چلے آرہے ہیں، ان میں اشاعرہ، ماتریدیہ اور ظواہر کے گروہ متعارف ہیں جو امام ابوالحسن اشعری، امام ابومنصور ماتریدی اور امام ابن حزم ظاہری کے بیان کردہ اصولوں کی روشنی میں عقائد کی تعبیر وتشریح کرتے ہیں اور بہت سے امور میں ان کے درمیان اختلافات بھی پائے جاتے ہیں۔

یہ تو مختصر تعارف ہے اس علم الکلام کا جو ہمارے دینی نصاب کا باقاعدہ حصہ ہے اور اب تک انھی خطوط پر استوار ہے جن پر صدیوں قبل اس کی تشکیل ہوئی تھی۔ اب ہم ان تبدیلیوں اور ان کے حوالے سے پیدا ہونے والی ضروریات کی طرف آتے ہیں جو گزشتہ تین صدیوں کے دوران بتدریج رونما ہوئی ہیں اور ہمارے خیال میں ہم اپنے تنزل اور غلامی کے اس دور میں ''تحفظات'' کے دائرے میں محصور ہوجانے کی وجہ سے ان کی طرف توجہ نہیں دے سکے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہمارا ''علم العقائد والکلام'' ان تبدیلیوں اور ضروریات کو اپنے ساتھ ایڈجسٹ نہیں کرسکا اور ہم آج کے عالمی تناظر میں ایمانیات وعقائد کے ضروری تقاضوں کے ساتھ اس کو ہم آہنگ نہیں پاتے جس کی طرف مختلف اصحاب فکر ودانش ہمیں وقتاً فوقتاً توجہ دلاتے رہتے ہیں، لیکن ہم ابھی تک اس کا پوری طرح احساس وادراک نہیں کر پا رہے۔

عقائد پر عقلی بحث ومباحثه اور ان کی عقلی توجیهات وتعبیرات کے نتیجے میں اس دور میں جو فرقے وجود میں آئے، ان میں معتزله، جبریه، قدریه، مرجئه، خوارج، اهل تشیع اور اهل سنت وغیره کے نام معروف هیں۔

ہمارے ''علم العقائد والکلام'' کے بیشتر مباحث یونانی فلسفہ اور اس کے ساتھ ساتھ ایرانی، ہندی اور قبطی فلسفہ کے ساتھ

ہمارے علمی تعارف کی پیداوار ہیں اور ہمارے ہاں اسے ''معقولات'' کے عنوان سے تعبیر کیا جاتا ہے جبکہ خود اس فلسفہ کی اپنی ہیئت تبدیل ہوچکی ہے اور ارتقائی مراحل نے اس کی شکل وصورت تک بدل کر رکھ دی ہے۔ مثلاً ماضی میں سائنس کو معقولات کا حصہ تصور کیا جاتا تھا اور وہ فلسفہ کا حصہ سمجھی جاتی تھی، چنانچہ ہمارے ہاں فلکیات اور طبعیات کو معقولات ہی کے ایک حصے کے طور پر پڑھایا جاتا تھا، جبکہ سائنس ایک عرصہ سے فلسفہ ومعقولات سے الگ ہوکر ایک مستقل علم کی شکل اختیار کرچکی ہے اور اب وہ معقولات اور فلسفہ کا حصہ نہیں ہے بلکہ مشاہدات ومحسوسات کے دائرے میں شامل ہوچکی ہے، لیکن ہم درس نظامی کے نصاب کے باب میں اس تبدیلی کا ابھی تک ادراک نہیں کرسکے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ فلسفہ اور سائنس کی علیحدگی کے باعث عقائد اور ان کی تعبیرات کے ضمن میں جو نئے سوالات پیدا ہوئے ہیں، ہم ان کا جواب دینے کی سرے سے ضرورت ہی محسوس نہیں کررہے۔ مثلاً فلکیات وطبیعیات جب تک فلسفہ ومعقولات کا حصہ تصور ہوتے تھے، ان کی کسی بات سے قرآن وسنت کے کسی ارشاد کے تعارض وتضاد کی صورت میں ہم آسانی سے یہ کہہ دیا کرتے تھے کہ ہماری عقل کا دائرہ محدود ہے، مگر معقولات کا دائرہ اور اس کے امکانات بہت وسیع ہیں، اس لیے کوئی بات اگر ہماری معروضی اور محدود عقل کے دائرے میں نہیں آتی تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ معقولات کے وسیع دائرے اور اس کے مستقبل کے امکانات سے بھی متصادم ہے اور ہمارا یہ جواب نہ صرف یہ کہ اطمینان کی صورت

بھی پیدا کر دیتا تھا بلکہ بہت سی صورتوں میں عملاً بھی ایسا ہو جاتا تھا، لیکن اسی بات کے عقل وفلسفہ کے دائرے سے نکل کر مشاہدات ومحسوسات کے زمرہ میں شامل ہو جانے کے بعد یہ جواب کافی نہیں ہے اور ہمیں ایسے سوالات کے جوابات کے لیے کوئی اور اسلوب اختیار کرنا ہوگا اور میری طالب علمانہ رائے میں آج کے دور میں ہمارے علم عقائد کے لیے یہ وقت کا سب سے بڑا چیلنج ہے۔

اسی طرح یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ فلسفہ اور سائنس کے پہلو بہ پہلو ایک اور علم بھی بہت سے سوالات لیے ہمارے سامنے کھڑا ہے اور وہ عمرانیات اور سوشیالوجی کا علم ہے جس نے اس قدر ترقی کی ہے کہ جدید تہذیب اور گلوبل سولائزیشن میں اس نے وحی اور آسمانی تعلیمات کی جگہ حاصل کر رکھی ہے اور انسانی سوسائٹی کے بیشتر مسائل اب اسی کے حوالے سے طے ہوتے ہیں، مگر ہمارے ہاں اس سے بے اعتنائی کا یہ عالم ہے کہ ابن خلدونؒ اور شاہ ولی اللہؒ کے بعد اس درجہ کا کوئی اور عالم نظر نہیں آتا جس نے عمرانیات کو باقاعدہ موضوع بنا کر اس پر بحث کی ہو اور ہمارے دینی حلقوں کو اس علم سے متعارف کرانے کی کوشش کی ہو جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہماری نئی نسل کے ذہنوں میں عمرانیات اور سوسائٹی کے ارتقا کے حوالے سے سوالات اور شکوک کا ایک جنگل آباد ہے مگر ہمارے دینی حلقوں کے پاس ان سوالات کا نہ کوئی جواب ہے اور نہ ہی ان میں سے بیشتر کو سرے سے ان سوالات کا ادراک ہی حاصل ہے۔

اس لیے میں یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ عالمی افق پر گزشتہ تین صدیوں کے درمیان رونما ہونے والی علمی تبدیلیوں اور خاص طور پر فلسفہ، سائنس اور عمرانیات کی انسانی ذہنوں پر حکمرانی سے پیدا شدہ صورت حال میں ہمیں ''علم العقائد والکلام'' کے نصاب کا ازسرنو جائزہ لینا ہوگا۔ اس کا مطلب عقائد میں تبدیلی نہیں ہے بلکہ ان کی تعبیرات وتشریحات کے اسالیب اور ترجیحات کی ازسرنو تشکیل ہے جو وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔ ماضی میں یونانی اور دیگر فلسفوں کی آمد پر ہم نے اپنے عقائد پر پوری دل جمعی کے ساتھ قائم رہتے ہوئے ان کی علمی وعقلی توجیہات وتعبیرات کا ایک نظام تشکیل دیا تھا جس کے ذریعے ہم نے اپنے عقائد وایمانیات کے خلاف فلسفہ ومعقولات کی یلغار کا رخ موڑ دیا تھا۔ آج بھی اسی کام کے احیا کی ضرورت ہے اور عقائد وایمانیات کے باب میں جدید فلسفہ، سائنس اور عمرانیات کے پیدا کردہ مسائل اور اشکالات کسی اشعری، ماتریدی، ابن حزم، غزالی، ابن رشد، ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ کی تلاش میں ہیں جو ظاہر ہے کہ انھی مدارس کی کوکھ سے جنم لیں گے۔ اس لیے دینی مدارس کو اس پہلو سے اپنے ''بانجھ پن'' کے اسباب کا کھلے دل ودماغ کے ساتھ جائزہ لینا چاہیے اور اس کے علاج کا اہتمام کرنا چاہیے کہ ان کے ذمہ آج کے دور کا سب سے بڑا قرض یہی ہے۔

فلسفہ اور سائنس کی علیحدگی کے باعث عقائد اور ان کی تعبیرات کے ضمن میں جو نئے سوالات پیدا ہوئے ہیں، ہم ان کا جواب دینے کی سرے سے ضرورت ہی محسوس نہیں کر رہے۔

اس کے ساتھ ہی بطور نمونہ عقائد وایمانیات سے تعلق رکھنے والے چند سوالات کا ذکر کرنا چاہوں گا جو آج کے علمی تناظر میں تعلیم یافتہ نوجوانوں کے ذہنوں میں ڈیرہ جمائے ہوئے ہیں اور ان کے قابل اطمینان جوابات فراہم کرنا ہماری اسی طرح کی ذمہ داری ہے جس طرح ابوالحسن اشعری اور ابومنصور ماتریدی نے اپنے دور کے علمی چیلنج کا منطق واستدلال کے ساتھ سامنا کیا تھا:

- انسان کو جب اپنے نفع ونقصان کے ادراک کے لیے عقل ودیعت کی گئی ہے تو پھر مذہب کی ضرورت کیا باقی رہ جاتی ہے؟
- وحی کی ماہیت کیا ہے اور کیا یہ انسانی عقل ووجدان سے ہٹ کر کوئی الگ چیز ہے؟
- وحی اور عقل کا باہمی تعلق کیا ہے؟

یورپ: ایک مسلم خطاط
اپنے فن پارے کے ساتھ

- انسانی سوسائٹی جب مسلسل ارتقا کی طرف بڑھ رہی ہے تو نبوت کا دروازہ درمیان میں کیوں بند ہو گیا ہے؟
- سائنس اور مذہب کا باہمی جوڑ کیا ہے؟
- مذاہب کی مشترکہ صداقتوں پر یکساں ایمان رکھنے اور ان کے مشترکہ مصالح پر مشتمل احکام پر عمل کرنے میں کیا حرج ہے اور کسی ایک مذہب کی پابندی کیوں ضروری ہے؟
- سوسائٹی کے ارتقا اور تجربات کی بنیاد پر تشکیل پانے والے افکار و نظریات اور تہذیب و ثقافت کو مسترد کرنے کا کیا جواز ہے؟
- قرآن وسنت کے معاشرتی احکام اس دور کی عرب ثقافت یا رواجات کے پس منظر میں تھے یا اس سے مختلف ثقافتوں کے ماحول میں بھی واجب العمل ہیں؟
- احکام وقوانین میں مصالح ومنافع اور اہداف ومقاصد معتبر ہیں یا ظاہری ڈھانچہ بھی ضروری ہے؟
- اور سب سے بڑھ کر یہ کہ خدا کا وجود بھی ہے یا نہیں؟ وغیر ذلک۔

یہ مسائل نئے نہیں ہیں، بلکہ ہر دور میں کسی نہ کسی عنوان سے زیر بحث رہے ہیں، لیکن آج کے عالمی تناظر میں یہ زیادہ ابھر کر سامنے آئے ہیں اور ایک مسلمان کو اسلامی اعتقادات وایمانیات کے معیار پر باقی رکھنے کے لیے ان سوالات اور ان جیسے دیگر بہت سے سوالات کے ایسے جوابات ضروری ہیں جو آج کے علمی تناظر اور ہمہ نوع معلومات کے افق میں قابل اطمینان ہوں۔

مولانا مودودی اور علم کلام

فقہ اور علم کلام کے مسائل میں میرا ایک خاص مسلک ہے جس کو میں نے اپنی ذاتی تحقیق کی بناء پر اختیار کیا ہے۔(روداد جماعت اسلامی، اول، شعبہ نشر واشاعت جماعت اسلامی پاکستان لاہور ۱۹۶۹ء ص ۳۴) وہ خاص مسلک قرآن مجید سے استشہاد ہے۔...... میری اصل محض یہی ایک کتاب ہے، اس نے مجھے بدل کر رکھ دیا، حیوان سے انسان بنادیا تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں لے آئی، ایسا چراغ میرے ہاتھ میں دے دیا کہ زندگی کے جس معاملے کی طرف نظر ڈالتا ہوں حقیقت اس طرح برملا مجھے دکھائی دیتی ہے کہ گویا اس پر کوئی پردہ ہی نہیں ہے۔

(تجدید واحیائے دین، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۶۸ء، ص ۶۳)۔

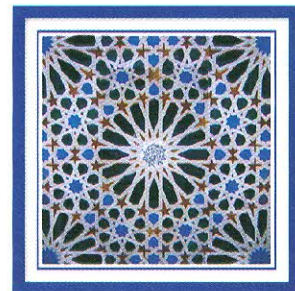
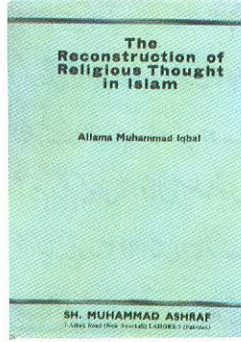
ڈاکٹر محمد خالد مسعود

علم الکلام، اجتہاد اور فکر اقبال

علامہ اقبال مسلمانوں میں ایک نئے علمِ کلام کا فروغ چاہتے تھے۔ اس کے علاوہ وہ فقہ اسلامی کی تدوین نو کے بھی متمنی تھے۔ یہ مضمون اس باب میں اقبال کے خیالات کا جائزہ پیش کرتا ہے۔

اقبال عصر جدید کے پیامبر بھی ہیں اور نقاد بھی۔ وہ جہان نو کے پیدا ہونے کی نوید بھی سناتے ہیں اور دنیا کے دگرگوں ہونے پرشاکی بھی ہیں۔ انہیں انقلابات عالم کے جلو میں طلوع اسلام کا یقین ہے۔ لیکن تشویش بھی ہے کہ کہیں اولاد ابراہیم کا پھر سے امتحان تو مقصود نہیں کہ دنیائے جدید ساتھ نمرود اور آگ بھی لائی ہے۔ ترکی میں خلافت کی جگہ جمہوریت کی آمد کو ترکوں کا اجتہاد بتا کر اس کا خیر مقدم بھی کرتے ہیں اور جمہوری قبا میں دیو استبداد کی پاکوبی کی شکایت بھی کرتے ہیں۔ دنیائے جدید کے تناظر میں علامہ اقبال کیا کسی تذبذب کا شکار ہیں؟ آج کی نشست میں ہم اس سوال کا جواب برصغیر پاک و ہند میں تحریک تجدید میں تلاش کریں گے، بالخصوص اس تحریک کے اس سفر کے حوالے سے جو سید احمد خان کے اس احساس سے شروع ہوا کہ جدید دنیا کے تناظر میں مسلمانوں کو جدید علم الکلام کی ضرورت ہے اور جو علامہ اقبال کی دعوت اجتہاد پر ختم ہوا۔ اقبال کے نزدیک مسلمانوں کی کمزوری یہ تھی کہ علم الفقہ تیزی سے بدلتی زندگی کا ساتھ نہیں دے رہا۔ اقبال نے ایک نئی جورس پروڈنس مرتب کرنے کی دعوت دی۔ علم الکلام سے اجتہاد تک کا یہ سفر فکر اسلامی میں بڑی اہمیت کا حامل ہے۔

تحریک تجدید کی سب سے بڑی کمزوری یہ شمار کی جاتی ہے کہ وہ دنیائے جدید کے بارے میں دوٹوک بات نہیں کہتی۔ تنقید بھی کرتی ہے اور حمایت بھی جاری رکھتی ہے۔ اقبال شناسوں کا ایک طبقہ اسے تذبذب، تردد حتیٰ کہ تضاد کا نام دیتا ہے۔ ان کے نزدیک اقبال بنیادی طور پر شاعر ہیں، مفکر نہیں۔ اس لئے ان کی فکر میں ربط اور نظم کی تلاش بے سود ہے۔ معروف کینیڈین مصنف کینٹ ویل سمتھ کے نزدیک تو یہ تضاد اتنا شدید ہے کہ اقبال کی شخصیت دہرے پن کا شکار نظر آتی ہے۔ انہوں نے اپنی کتاب 'ہندوستان میں جدید اسلام' میں اقبال کو باقاعدہ دو ابواب میں تقسیم کیا۔ ایک کا عنوان ہے۔ رجعت پسند اقبال، دوسرے کا ترقی پسند اقبال۔

فکر اقبال میں عصر جدید کا والہانہ استقبال بھی ہے اور تیز دھار تنقید بھی۔ فکر اقبال کے یہ دونوں پہلو بے حد اہمیت کے حامل ہیں کیونکہ یہ اس طرح مربوط ہیں کہ ایک کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ ان دونوں میں کوئی تضاد نہیں بلکہ دونوں پہلو ایک دوسرے کو تقویت پہنچاتے ہیں۔ جب اقبال یہ شکایت کرتے ہیں کہ عصر حاضر میں پختہ افکار کہاں۔ اس عہد کی ہوا تو ہر چیز کو خام رکھتی ہے تو وہ دور جدید کی دینامیت اور مسلسل تغیر کی بات کر رہے ہیں جس میں میکانیکی فکر کی آسودگی نہیں۔ مارشل برمن نے اپنی کتاب میں جدیدیت کے بارے میں اپنے تجربات اور احساسات کو قریب قریب انہی الفاظ میں بیان کیا تھا۔ ان کی کتاب کا عنوان ہے: ہر ٹھوس شے ہوا میں پگھلتی جا رہی ہے۔ اس احساس میں دنیائے جدید کی مخالفت سے زیادہ اس تشویش کا اظہار ہے کہ دنیا انسان کی گرفت سے نکلتی جا رہی ہے۔ اس دور کی خوبی یا خرابی مسلسل تغیر کا احساس ہے۔ کوئی شے کسی جگہ ٹھہرتی نظر نہیں آتی۔ ناخوب بتدریج خوب ہوتا چلا جا رہا ہے۔ عقل محو حیرت ہے کہ دنیا کیا سے کیا ہو جائے گی۔ انقلاب

پیہم عقل وخرد کو خیرہ کئے دے رہا ہے۔

رو میں ہے رخشِ عمر کہاں دیکھیے تھمے

نہ ہاتھ باگ پر ہے نہ پا ہے رکاب میں

دورِ جدید کے انقلابات پر تشویش کو نہ تو مخالفت کا نام دیا جا سکتا ہے اور نہ اس تنقید کو تضاد کا۔ یہ تو اس کڑھن کا اظہار ہے کہ نتائج ہماری گرفت میں کیوں نہیں ہیں۔۔

تحریک تجدید

علامہ اقبال عصرِ جدید کے پہلے پیامبر نہیں ہیں اور نہ ہی اسلام میں تجدید و احیا کی دعوت کا آغاز بیسویں صدی میں ہوا۔ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ ہر صدی میں ایک مجدد ہوتا ہے۔ یہ عقیدہ اس بات کی شہادت ہے کہ تاریخِ اسلام میں تجدید کا عمل ایک مسلسل عمل ہے۔ سید احمد خان کے نزدیک مسلمانوں کی کمزوری کا بڑا سبب ان کا سیاسی زوال نہیں بلکہ علمی زوال ہے۔ سید احمد خان نے مسلمانوں میں تعلیم کی تجدید کی طرف توجہ دی اور علم الکلام کی تجدید پر زور دیا۔

جدید علم الکلام

اس جدید علم الکلام کی اساس فطرت اور قوانینِ فطرت کے فلسفے پر تھی۔ سید احمد خان کے نزدیک قرآن اور فطرت دونوں اللہ کی قدرت کے شاہکار ہیں، قرآن اللہ کا کلام ہے تو فطرت اللہ کا کارنامہ۔ وہ اسلام اور اس کے قوانین کو قوانینِ فطرت کی طرح اٹل سمجھتے تھے۔ چنانچہ جو اصول، عقائد اور قانون قانونِ فطرت کے مطابق نہیں تھے وہ ان کی تاویل کرتے اور اگر تاویل نہ ملے تو وہ انہیں غیر اسلامی قرار دے کر رد کرنے میں دریغ نہ کرتے۔

انیسویں صدی میں مغربی سائنسی فکر پر بھی میکانکیت کا غلبہ تھا۔ یہاں سائنس مذہب کی جگہ لینا چاہتی تھی اس لئے مذہب کے ابدی اصولوں کی طرح سائنس بھی اٹل اور نا قابلِ تبدیل قوانین کی تلاش میں تھی۔ سید احمد خان بھی اسی سوچ کے حامل تھے۔

علامہ اقبال اس کے برعکس اس بات کے قائل تھے کہ قرآن نے انسانی فکر اور انسانی قانون سازی کے عمل کے لئے نہ صرف معتدبہ گنجائش چھوڑی ہے بلکہ اس سے بھی بڑھ کر ان اصولوں میں اتنی زیادہ وسعت رکھی ہے کہ حقیقت میں یہ اصول انسانی فکر کے لئے مہمیز کا کام دیتے ہیں۔

سید احمد خان نے جدید علم الکلام کی جو دعوت دی تھی اسے صحیح پذیرائی نہیں مل سکی۔ سید احمد خان کے قریبی ساتھیوں میں علامہ شبلی نعمانی کا کہنا تھا کہ قدیم علم الکلام میں کوئی خرابی نہیں اس لئے جدید علم الکلام کی کوئی ضرورت نہیں۔

دنیائے جدید کے تناظر میں علامہ اقبال کے علم کلام میں مسجد قرطبہ، خضرِ راہ، طلوعِ اسلام اور ان کے خطبات بہت نمایاں مقام رکھتے ہیں۔ اندلس میں مسجد قرطبہ اقبال کو انقلاباتِ زمانہ کی یاد دلاتی ہے۔ اقبال کے لئے عصرِ جدید تمام تر انقلاباتِ زمانہ سے عبارت ہے۔ اقبال یورپ کے انقلابات کا ذکر کرتے ہوئے اس جدید دنیا کے تناظر میں عالمِ اسلام کو بھی شامل رکھتے ہیں۔ جرمنی میں اصلاحِ دین کی شورش نے نقشِ کہن کے سارے نشان مٹا دئے ہیں۔ فرانس میں ایسا انقلاب آیا ہے کہ مغربیوں کا جہان دگرگوں ہو گیا ہے۔ اٹلی کی ملت رومی نژاد جسے قدامت پرستی نے بوڑھا کر دیا تھا وہ بھی لذتِ تجدید سے پھر جوان ہو گئی ہے۔ ساری دنیا بدل رہی ہے۔ مسلمان اس تب و تابِ جاودانہ سے دور کیسے رہ سکتے ہیں۔ اقبال کو روحِ مسلمان میں بھی وہی اضطراب دکھائی دے رہا ہے۔ دیکھئے اس بحر کی تہ سے کیا اچھلتا ہے۔ گنبدِ نیلوفری یہاں کیا رنگ بدلتا ہے۔ آبِ روانِ کبیر کے کنارے اقبال بھی کسی اور زمانے کا خواب دیکھ رہے تھے۔

انیسویں صدی میں مغربی سائنسی فکر پر بھی میکانکیت کا غلبہ تھا۔ یہاں سائنس مذہب کی جگہ لینا چاہتی تھی اس لئے مذہب کے ابدی اصولوں کی طرح سائنس بھی اٹل اور نا قابل تبدیل قوانین کی تلاش میں تھی۔

۱۹۲۲ میں جب دنیائے اسلام خونیں انقلاب سے گذر رہی تھی۔ سلطنت عثمانیہ روبہ زوال تھی اقبال نے خضر راہ کا پیغام سنایا کہ گردش پیہم سے ہی زندگی کا جام پختہ تر ہوتا ہے۔ یہی راز دوام زندگی ہے۔ اس تاریک رات میں بطن گیتی سے آفتاب تازہ ابھرنے والا ہے۔ ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کیوں۔ فطرت انساں نے تمام زنجیریں توڑ ڈالیں تو اب جنت سے دوری پر چشم آدم پرنم کیوں؟ اقبال مسلمانوں کو یقین دلاتے ہیں کہ اسلام نے حریت عام کا جو خواب دیکھا تھا اب اس کی تعبیر دیکھنے کا وقت آگیا ہے۔ ۱۹۲۳ میں اتاترک نے اتحادیوں کو شکست دیتے ہیں اور سلطنت عثمانیہ کے خاتمے کا اعلان کرتے ہیں تو اقبال اسے طلوع اسلام قرار دیتے ہیں۔ وہ دور گراں خوابی کے گذرنے پر خوش ہیں۔ ستاروں کی تنک تابی میں صبح روشن کی دلیل دیکھتے ہیں۔ افق سے آفتاب تازہ کے ابھرنے کی امید جگاتے ہیں۔

عثمانیوں پر کوہ غم ٹوٹنے پر ناامیدی سے منع کرتے ہیں کہ صد ہزار انجم کے خون سے ہی سحر پیدا ہوتی ہے۔ وہ پرامید ہیں کہ کتاب ملت بیضا کی پھر شیرازہ بندی ہونے والی ہے۔ ۱۹۲۴ میں اتاترک نے خلافت کے خاتمے کا اعلان کیا تو مسلمانوں پر ہر طرف افسردگی کے بادل چھا گئے۔ برصغیر سرتاپا احتجاج بن گیا۔ تاہم علامہ نے اسے خوش آمدید کہتے ہوئے دور جدید کا اجتہاد قرار دیا کہ اب خلافت ایک فرد کی بجائے امت میں ودیعت ہوگئی، ملوکیت کی چھاپ دور ہو گئی تھی۔ پیر حرم کی کم نگاہی سے حرم رسوا ہو رہا تھا لیکن تاتاری جوانوں کی صاحب نظری کام آئی۔ لیکن جس انقلاب کا خواب انہوں دیکھا تھا اس کی تعبیر تلخ نکلی۔ مغرب کا جمہوری نظام بھی جمہور کو مکمل آزادی نہ دے سکا۔ آزادی کی نیلم پری اب بھی خوابوں کے کوہ قاف سے نہیں اتری تھی۔ مغرب کا جمہوری نظام وہی پرانا ساز تھا جس کے پردوں سے صرف نوائے قیصری ہی سنی جاسکتی تھی۔ مغرب کے خردمندوں کو جس حکمت پہ ناز تھا وہ ہوس کے خونیں پنجے میں تیغ کارزاری بن گئی تھی۔ دور جدید کی فریب کاری پر اقبال کی تنقید میں تیزی آتی گئی۔ لیکن اسے گلہ نومیدی تو کہا جاسکتا ہے اظہار بریت نہیں۔ اقبال دنیا کو جدید تناظر میں دیکھتے ہیں اور اسی کی دعوت دیتے ہیں۔ یہ تنقید اسی تناظر کا حصہ ہے۔ اس کائنات میں عقائد علم الکلام سے نہیں اجتہاد اور اعمال سے ترتیب پاتے ہیں۔

مسجد قرطبہ

اقبال کے نزدیک قدیم علم الکلام یونانی افکار میں الجھ کر زندگی میں بے اثر ہو کر رہ گیا تھا۔ علم الکلام کا اثر دوسرے علوم پر بھی پڑا۔ روایت پسند تمدن، تصوف، شریعت، کلام تمام بتان عجم کے پجاری بن گئے۔ شروع میں علم فقہ علم الکلام کا حصہ تھا اس لئے اس کے بنیادی اصول بھی کلام سے متاثر ہوئے۔ لیکن قانون کو چونکہ زندگی اور اس کے حقائق کا سامنا ہوتا ہے اس لئے فقہ کا قانونی ارتقا علم الکلام کی میکانکیت پر قانع نہیں رہ سکتا۔ بقول اقبال ''زندگی کا پیچیدہ رویہ ایسے متعین اور ناقابل تغیر قوانین کا پابند نہیں ہوسکتا جو منطقی طور پر چند عمومی تصورات سے ماخوذ ہوں۔ تاہم ارسطو کی منطق کی عینک سے دیکھا جائے تو زندگی سراسر میکانیکی نظر آتی ہے جس میں اندرونی طور پر کوئی اصول حرکت موجود نہیں''

مسلمانوں میں یونانی تصوریت اور کلاسیکیت کے زیر اثر میکانیکیت دینی فکر کا حصہ بن گئی۔ سکون پسندی اور میکانکیت کی یہ سوچ قرآنی تعلیمات سے مناسبت نہیں رکھتی۔ ایک تہذیبی تحریک کی حیثیت سے اسلام نے قدیم سکونی تصور کو رد کیا اور اس کی جگہ ایک دینامی تصور پیش کیا۔

تاریخ فقہ اسلامی کا جائزہ لیتے ہوئے علامہ اقبال لکھتے ہیں کہ فقہا نے اسلامی قانون کے چار ماخذ بتائے ہیں: قرآن، سنت، قیاس اور اجماع۔ قرآن اور سنت اسلامی قانون کے بنیادی ماخذ ہیں۔ قیاس وہ طریقہ ہے جس کے ذریعے قرآن وسنت کے

احکام سے نئے قوانین مرتب کئے جاسکتے ہیں اور اجماع کے ذریعے ان قوانین پر اتفاق رائے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ قیاس اگر میکانیکی طریقے پر مبنی ہوتو وہ جمود پیدا کرتا ہے اور بقول اقبال زندگی آگے بڑھ جاتی ہے اور قانون پیچھے کھڑا رہ جاتا ہے۔ قیاس کے قائل فقہا کو یہ یقین تھا کہ زندگی کے تمام مسائل میکانیکی انداز میں حل کئے جاسکتے ہیں۔ اس کی رو سے ہر نئے پیش آمدہ مسئلہ کے لئے لازمی طور سے ماضی میں کوئی نظیر پہلے سے موجود ہوتی ہے جس کے مطابق نئے مسئلے کو حل کیا جا سکتا ہے۔ اس کے برعکس دوسرے فقہا نے قیاس کو اجتہاد کے اصول سے مربوط کیا جو حرکت کا اصول تھا اور اس طرح شریعت اسلامی زندگی کا منبع بن گئی۔ اقبال نے اسی طرز فکر کو آگے بڑھاتے ہوئے اجتہاد کے اصول کو اجماع سے وابستہ کرنے کی ضرورت پر زور دیا تا کہ اجتہاد ایک باقاعدہ ادارے کی شکل اختیار کر سکے۔ اجتہاد محض انفرادی فتاوی تک محدود نہ رہے بلکہ باقاعدہ قانون سازی کا ادارہ بن جائے۔

علامہ کے نزدیک تقلید کے رواج نے بہت سی غلط فہمیوں کو جنم دیا تھا۔ ورنہ نہ تو فقہی مذاہب کے کسی امام نے کبھی یہ دعوی کیا تھا کہ اس کا استدلال اور اس کی رائے حرف آخر ہے اور نہ ہی فقہا نے کبھی اجتہاد کے نظری امکان کو رد کیا۔

قرآن کریم کی یہ تعلیم کہ زندگی ترقی پسندانہ تخلیق کا عمل ہے اس بات کی متقاضی ہے کہ ہر نسل کو اپنے مسائل کو خود حل کرنے کی اجازت دی جائے۔ اس ضمن میں وہ سلف کے کارہائے نمایاں سے رہنمائی ضرور حاصل کرے لیکن ان کی پابند نہ ہو۔

اقبال کے بقول موجودہ حالات میں جس طرح تائید اصول مذہب کے لئے ایک جدید علم کلام کی ضرورت ہے اسی طرح قانون اسلامی کی جدید تفسیر کے لئے ایک بہت بڑے فقیہ کی ضرورت ہے جو مسلمات کی بنا پر قانون اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب و منظم کر سکے بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام صورتوں پر حاوی ہو"۔

۱۹۲۴ اور ۱۹۲۵ میں جب عالم اسلام بہت بڑے سیاسی اور فکری انقلابات سے دوچار تھا تو علامہ نے صوفی تبسم کے نام خط میں لکھا کہ میرا عقیدہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطہ نگاہ سے زمانہ حال کے جورس پروڈنس پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا وہی اسلام کا مجدد ہوگا"۔ اسی زمانہ میں علامہ نے اجتہاد کے موضوع پر لاہور میں ایک تفصیلی خطبہ دیا۔

علامہ اقبال کا کہنا تھا کہ ماضی سے بے جا عقیدت اور اس کے مصنوعی احیا سے مسلمانوں کے انحطاط کا علاج نہیں ہوسکتا۔ اس ہر لحہ بدلتی دنیا میں اگر کوئی اصول پاؤں جمانے کی جگہ دے سکتا ہے تو وہ اجتہاد کا اصول ہے۔ علامہ اقبال نے علم الکلام کی بجائے اجتہاد کی ضرورت پر زور دیا۔ آج امت مسلمہ کی غالب اکثریت اجتہاد کی ضرورت کی قائل ہو چکی ہے۔ بہت سے اجتہاد کے ادارے وجود میں آچکے ہیں۔ بہت سے مسائل میں نئی تعبیریں سامنے آئی ہیں۔ دنیائے جدید کے تناظر میں فقہ اسلامی کو کئی نئی جہتیں ملی ہیں۔ اپنے دور میں علامہ کی دعوت اجتہاد کو بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ روایت پسندوں کو خطرہ تھا کہ اجتہاد انہیں اپنی روایت سے دور اسی مغرب کی گود میں ڈال دے گا جس کی چیرہ دستیوں کا وہ شکار تھے۔ وقتی مصلحتوں کے سبب انہوں نے تقلید کی گود میں عافیت تلاش کی۔ کیونکہ

مضمحل گردد چو تقویم حیات ملت از تقلید می گیرد ثبات

آج پھر عالمی استبداد کی وجہ سے روح مسلمان اضطراب میں ہے کیونکہ خردمندان مغرب کی حکمت آج پھر ہوس کے پنجہ خونیں میں ستم ران ہے۔ دیو استبداد آج پھر جمہوری قبا میں پاکوب ہے۔ فرنگ پھر رہگذر سیل بے پناہ سے سلامت نکل آئے ہیں۔ کسی آب روان کبیر کے کنارے آج پھر کوئی ان اندیشوں میں گم ہے کہ کہیں مسلمان پھر عالمی استبداد کے خوف سے تقلید میں عافیت تو تلاش نہیں کریں گے؟

مسلمانوں میں یونانی تصوریت اور کلاسیکیت کے زیر اثر میکانیکیت دینی فکر کا حصہ بن گئی۔ سکون پسندی اور میکانکیت کی یہ سوچ قرآنی تعلیمات سے مناسبت نہیں رکھتی۔

اکادمی ادبیات اسلام آباد میں یوم اقبال (۲۰۰۴) پر پیش کردہ مقالہ سے ماخوذ

علمِ کلامِ جدید
فکرِ مغرب کی روشنی میں

ڈاکٹر محسن مظفر نقوی
رکن اسلامی نظریاتی کونسل

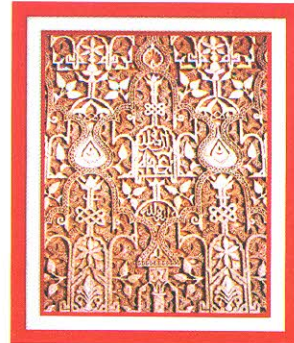
انسان کے علمی و فکری ارتقاء نے اہلِ مذہب کے لیے جو نئے سوالات اٹھائے ہیں، ان کو مغربی اہلِ علم نے تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔ اس مضمون میں بعض ایسی تصانیف اور ان میں قائم شدہ مقدمات کا ذکر ہے جو دورِ جدید کے مغرب میں سامنے آئے۔

''علم کلام جدید'' غیر واضح عنوان ہے جس کے لئے ہمیں خود ہی علم کلام کی تعریف بھی نئے تناظر میں کرنی ہوگی نیز لفظ ''جدید'' کی حدود اور عہد کا بھی تعین کرنا ہوگا کہ کس دور کے ''علم کلام'' کو ''جدید'' کہا جائے۔ نیز ایک بحث طلب مسئلہ یہ ہے کہ ''علم کلام'' کی اصطلاح صرف مسلم علم کلام کے لئے استعمال کی جارہی ہے یا پھر اس کے تحت سامی/ ابراہیمی مذاہب کے کلامی رویوں کا ذکر ہونا چاہئے یا پھر یہ اصطلاح اس سے بھی زیادہ عمومی معنی میں تمام بڑے الہامی وغیر الہامی مذاہب کے علم کلام جدید پر محیط تصور کی جائے اور ''جدید'' کا وہی مفہوم سمجھا جائے جو ہم اس کا متعین کریں۔ علاوہ ازیں ''جدید'' کی بھی تعریف ضروری ہے اس لیے کہ ایک متعین عرصے میں نفس مضمون پر گفتگو کرنے والی ہر کتاب اور اس کے مصنف کو جدید کہا جا سکتا ہے جس کی بناء پر لاتعداد کتابیں اور ان کے مصنفین اس میں شامل ہو جائیں گے لیکن اگر ''جدید'' سے مراد رویے اور طرز ہائے فکر لیے جائیں تو ہم اس موضوع پر حقیقی معنی میں کچھ گفتگو کر سکیں گے۔

''علم کلام'' کی تعریف بطور اصطلاح مختلف ادوار میں علماء نے مختلف انداز میں کی ہے۔ اس علم کی قدیم ترین تعریف جو ہمارے سامنے ہے وہ امام ابوحنیفہؒ کے قلم سے نکلی ہے:

> اعلم ان الفقه فی اصول الدین افضل من الفقه فی فروع الاحکام...... والفقه هو معرفة النفس ما یجوز لها من الاعتقادیات والعملیات و ما یجب علیها منهما...... و ما یتعلق منها بالاعتقادیات هو الفقه الاکبر و ما یتعلق بالعملیات فهو الفقه (۱)
>
> جان لو کہ ''اصول دین'' میں سمجھ پیدا کرنا فروعی احکام میں سمجھ پیدا کرنے سے افضل ہے۔ فقہ (سمجھ) کے معنی یہ ہیں کہ نفس کو اعتقادیات اور عملیات کے اس حصے کی معرفت حاصل ہو جائے جو اس کے لیے جائز ہے اور ان دونوں کے حوالے سے جو کچھ اس پر واجب ہے وہ اسے جان لے۔ اس میں سے جو حصہ اعتقادیات سے متعلق ہے وہ ''الفقہ الاکبر'' ہے اور جو جزء ''عملیات'' سے متعلق ہے اسے ''فقہ'' کہتے ہیں۔

علم کلام کی تعریف اور نفس مضمون پر گفتگو تاریخ کے مختلف ادوار میں ہوتی رہی۔ علامہ نسفی ماتریدی کی العقائد النسفیہ اور اس کے شارح سعد الدین تفتازانی نے اسے ''معرفة العقائد عن ادلتها بالکلام'' قرار دیا۔ (۲) یعنی کلامی دلائل کے ذریعے عقائد کی معرفت کا نام علم الکلام ہے۔

علامہ کمال الدین ابن ہمام نے المسایرة اور اس کے شارح صاحب المسامرة کمال الدین بن ابی شریف نے امام ابوحنیفہ کی اسی تعریف پر اپنی تعریف کی بنیاد رکھی۔ (۳)

پر کیا اثر پڑتا ہے یا پڑ رہا ہے۔ اس دور میں مذاہب سے زیادہ ان تہذیبوں کی اہمیت ہے جو مختلف مذاہب تشکیل دے رہے

چوتھی صدی ہجری کے مسلمان فلسفی ابونصر الفارابی (ت:۳۳۹ھ) نے متکلم کو ان اشیاء کی نصرت کرنے والا قرار دیا ہے جن کو فقیہ بطور اصول کے برتتا ہے۔ (۴) اسی طرح ابوحیان التوحیدی (ت:۴۰۰ھ) نے کہا ہے:

وامـا علم الكلام فانه باب من الاعتبار فی اصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل فی التحسين و التقبيح و الاحالة و التصحيح (۵)

رہا علم کلام تو وہ ایک اعتبار سے اصول دین کا باب ہے جس میں کسی امر کو حسن، قبیح، محال اور صحیح قرار دینے میں نظر صرف عقل کے گرد گھومتی ہے۔

چھٹی صدی ہجری میں امام ابوحامد الغزالی (ت:۵۰۵ھ) نے جو تعریف کی وہ اب تک فکری طور پر مسلم علم کلام کو جکڑے ہوئے ہے، امام غزالی نے جب فلسفے کو خیر باد کہہ کر "المنقذ من الضلال" لکھی تو اس میں علم الکلام کے بارے کہا: "و انما مطلوبه حفظ عقيدة اهل السنة و حراستها عن تشويش اهل البدعة" (۶)

علم کلام کا مقصد اہل سنت کے عقیدہ کا تحفظ اور اس کے بارے میں اہل بدعت کی تشویش سے اس کی محافظت ہے۔

علامہ بیضاوی الاشعری کی پیش کردہ تعریف کو بعد میں تقریباً سب علماء نے اختیار کیا اس کے الفاظ یہ ہیں: علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية باء يراد الحجج عليها و دفع الشبة عنها (۷)

یہ ایسا علم ہے جس سے عقائد دینیہ کے اثبات کی وہ قدرت حاصل ہوتی ہے جس کی مدد سے اس کے حق میں دلائل پیش کئے جاسکیں اور اس کے بارے میں شبہ کو دفع کیا جاسکے۔

ان تعریفات سے پتہ چلتا ہے کہ مختلف ادوار میں علم کلام کی غرض و غایت اور طریقہ استدلال مختلف رہا ہے۔ دور جدید میں بھی علم کلام کی نئی تعریف کی ضرورت ہے جو ہمارے خیال میں یوں ہوسکتی ہے۔ "علم کلام ایک ایسا علم ہے جس میں مذہبی عقائد، افکار اور اعمال کی نفی یا اثبات پر سائنسی اور غیر سائنسی یا معاشرتی علوم کے تناظر میں بحث کی جاتی ہے"۔ اس لحاظ سے دیکھیں تو علم الکلام کا دائرہ بہت وسیع ہو جاتا ہے اور ان میں سے ہر پہلو پر تمام بڑے اور منضبط مذاہب پر لکھنے والوں نے بے شمار کتابیں لکھیں ہیں جن کا جائزہ لینا تو دور کی بات ہے ان کی فہرست مرتب کرنا بھی کچھ آسان نہیں ہے۔ ان تمام دقتوں کو سامنے رکھتے ہوئے ہم چند اہم امور کی نشاندہی کرتے ہوئے کچھ اہم کتابوں اور ان کے مصنفین کے بارے میں گفتگو کریں گے۔ ہمارے جائزے میں:-

۱) علم کلام جدید ۹ ستمبر ۲۰۰۱ء کے دہشت گردی کے واقعات کے بعد سے اب تک کے عرصے پر محیط ہے۔

۲) علم کلام جدید کو ہم ان مغربی مفکرین تک محدود رکھیں گے جنھوں نے اس دور میں مذہب کے اثبات یا نفی یا پھر کسی اور پہلو پر اہم کام کیا ہے۔

مسلم علم کلام کو بھی بہت سی جدید جہتیں ۹ ستمبر کے واقعات کے بعد ملی ہیں۔ "مذہب" جو پہلے ہی سائنسی انکشافات اور ایجادات کے باعث اپنی فکری بقاء کی جنگ لڑ رہا تھا اب سیاسی اور انسانی بنیادوں پر چیلنج کا شکار ہوگیا ہے۔ علم کلام جو پہلے خدا کے وجود اس کی صفات وذات، عقیدہ ملائکہ، وحی، نبوت، آسمانی کتابیں، حیات بعد الممات، قضاء وقدر، نجات وعذاب وغیرہ سے بحث کیا کرتا تھا اب ان امور سے کم سروکار رکھتا ہے اور یہ بحث کی جارہی ہے کہ کسی بھی مذہب کے ماننے والوں کے سیاسی، معاشی، سماجی اور انسانی رویے کیا ہیں اور وہ کس طرح تشکیل پاتے ہیں یا تشکیل پا رہے ہیں اور ان کا ملکی وعالمی حالات

ایک دور وہ تھا جب دنیا کی بڑی اور مشہور یونیورسٹیوں سے تعلق رکھنے والے اساتذہ اور پروفیسر صاحبان اپنے لیے یہ ضروری سمجھتے تھے کہ انھیں بے دین، سیکولر، لامذہب، اور الحاد پسند جیسے القاب سے یاد کیا جائے۔

ہیں اور دیکھا یہ جا رہا ہے کہ ان تہذیبوں کے حاملین انفرادی، باہمی، اور گروہی تعلقات میں کتنا ایک دوسرے کو برداشت کرتے یا برداشت نہیں کرتے ہیں۔ نیز رویوں کی جڑیں ان مذاہب کی تعلیمات میں کسی قدر ہیں یا نہیں ہیں۔ گویا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مسلم اور غیر مسلم تہذیبی رویوں کا تعلیمات سے تعلق یا اجنبیت کے بارے میں علماء و دانشوروں کے رویے جدید علم کلام کی تشکیل کر رہے ہیں۔

اسی دوران مذہب کی نفی کا رویہ پیدا ہوا جس میں ہدف تنقید وہ مذاہب بنے جن کی بنیاد بائبل یا قرآن پر ہے۔ یہ روش ڈارون (Darwin 1809-1882) کے نظریہ ''حیاتیاتی ارتقاء'' اور گلیلیو (1564-1642) کے نظریے ''کائناتی ارتقاء'' کے ساتھ شروع ہوئی۔ ان نظریات کی بنیاد پر ہونے والی تحقیق نے مذہبی طرز فکر کے بنیادوں کو ہلا کر رکھ دیا اور سامی مذاہب کے علماء نے دفاعی یا معذرت خواہانہ کتابیں لکھنی شروع کیں۔ فیلو یہودی (BC.20 CE 50) اور نوفلاطونیت کی فکری گود میں پلنے والا یہودی، مسیحی، اور مسلم علم کلام اپنی بقاء کی جنگ میں سائنسی طرز فکر کے مقابل آ کر کھڑا ہوا تو دو طرح کا مذہبی لٹریچر سامنے آیا۔ ایک تو معذرت خواہانہ اور دوسرے امتزاجی۔ پہلی قسم کی کتابوں میں اس بات پر زور دیا گیا کہ مذہب وہ کچھ نہیں کہہ رہا ہے جو گزشتہ لوگ سمجھے۔ ان بیانات کا وسیع مفہوم کچھ اور ہے دوسرا رویہ وہ سامنے آیا جسے ہم نے امتزاجی کہا۔ اس میں سائنس فلسفہ اور مذہب کو باہم جمع کرنے کی کوشش کی گئی۔ قرون وسطیٰ کے بعد علم کلام کو دھچکا سائنسی طرز فکر سے لگا تھا اور علمی بنیادوں پر مذہب کی نفی کرنے کی کوشش کی گئی۔ ۹ ستمبر کے واقعات گو کہ سیاسی تھے لیکن ان واقعات نے مذہبی طبقے اور مذہبی طبقے کے بارے میں سوچ کو تبدیل کر دیا ہے۔ اب یہ تبدیلی علمی نہیں ''سیاسی اور معاشی'' وجوہ سے ہو رہی ہے۔ سام ہیرس کی درج ذیل کتاب اس کی ایک اہم مثال ہے۔

۱۔ **The End of Faith,Religion, Terror and the future of Reason**

سام ہیرس اپنی اس کتاب میں لکھتا ہے:۔

> ''ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر کبھی ہماری نوع انسانی نے اپنے آپ کو صفحۂ ہستی سے جنگ کے ذریعے مٹایا تو اس کی وجہ یہ نہیں ہوگی کہ ایسا ستاروں کی چالوں میں لکھا ہوا تھا بلکہ ایسا اس لیے ہوگا کہ یہ ہماری کتابوں میں لکھا ہوا تھا۔ یہی وہ سلوک ہے جو ہم حال میں ''خدا''، ''جنت'' اور ''گناہ'' جیسے الفاظ کے ساتھ کر رہے ہیں اور اسی سے ہمارا مستقبل طے ہوگا۔''(۸)

ہیرس کے خیال میں مسلمانوں کی انتہاء پسندی ان کے عقیدے کی انتہاء پسندی ہے وہ قرآن وحدیث کے الفاظ اور ان کے لغوی معنی سے عقیدت میں انتہاء پسند ہیں اور یہی عقیدتی انتہاء پسندی انہیں اس انتہا تک لے جاتی ہے کہ جدیدیت اور سیکولر تہذیب دراصل اخلاقی اور روحانی صحت سے میل نہیں کھاتی۔ (۹)

اس نے نتیجہ یہ نکالا ہے کہ اگر ہم دنیا سے مذہبی بنیاد پر جنگوں کا خاتمہ چاہتے ہیں جس طرح غلامی اور آدم خوری کا خاتمہ ہوا تو ہمیں کرہ ارض سے ''مذہب'' کو ختم کرنا ہوگا۔ (۱۰)

۲۔ **The Selfish Gene**

نفی مذہب کا ایک رویہ جو سام ہیرس کے حوالے سے اوپر بیان ہوا اس کی بنیاد سیاسی ہے۔ ایک دوسرا رویہ نفی مذہب کے متعلق سائنسی اور فکری بنیاد پر سامنے آیا۔ گو کہ اس رویے کی بنیاد بہت پرانی ہے لیکن ۹ ستمبر کے بعد رونما ہونے والے واقعات نے ایسی کئی کتابوں کو جنم دیا یا پھر ایسی کئی کتابیں جو مشہور نہ تھیں سب سے زیادہ بکنے والی کتب بن گئی ان میں سے ایک رچرڈ ڈاکنز کی کتاب ''دی سیلفش جینز'' ہے۔ (۱۱)

''علم کلام'' کی تعریف بطور اصطلاح مختلف ادوار میں علماء نے مختلف انداز میں کی ہے۔ اس علم کی قدیم ترین تعریف جو ہمارے سامنے ہے وہ امام ابوحنیفہؒ کے قلم سے نکلی ہے

یہ کتاب سات سال کے وقفے کے بعد چھپی اور اس نے مذہبی دنیا میں تہلکہ مچا دیا۔ ڈاکنز کی دوسری کتابوں مثلاً ''نابینا گھڑی ساز'' (The Blind Watchmaker) اور ''قوس قزح کے بخیئے'' (The Rainbow Unweavng) کی طرح یہ کتاب بھی سائنسی بنیادوں پر نظریہ تخلیق اور خالق کی نفی کی ایک کوشش ہے۔ غالباً ''خودغرض جین'' (Selfish Gene) زیادہ موثر انداز تحقیق سے لکھی گئی ہے اور اس دنیا میں انسان کی پیدائش، اس کی جسمانی اور فطری خصوصیات و کردار میں اس کے جینیاتی نقشے کے مؤثر ہونے کی شدت اور اس کا ناقابل تغیر ہونا جیسے بنیادی تصورات سے بحث کرتی ہے۔ گویا یوں کہنا چاہئے کہ اس کتاب میں انسانی زندگی میں خدا کی جگہ ''جین'' کو رکھ کر مطالعہ کیا گیا ہے۔ جب ایسا ہے تو پھر مذہب اور اس کی تعلیمات کی کوئی جگہ حیات انسانی میں نہیں رہتی۔ اس کتاب کا غیر مذہبی حلقوں نے بہت خیر مقدم کیا۔ رچرڈ ڈاکنز کی ایک اور کتاب کا ہم ذکر کرنا چاہیں گے جو ان دو برسوں میں بہت مقبول بھی ہوئی کیونکہ محولہ بالا کتاب کے برعکس یہ فلسفیانہ اور عقلی بنیادوں پر لکھی گئی ہے۔ ہماری مراد ہے۔ The God Delusion۔ (۱۲)

۳۔ The God Delusion

دس ابواب پر مشتمل یہ کتاب اس لیے بھی اہم ہے کہ یہ لوگوں کو مذہب سے فرار پر آمادہ کرنے اور انہیں مدد دینے کے نظریے کی حامی ہے۔ اس کتاب کا پہلا باب ''انتہائی مذہبی لیکن بے عقیدہ شخص'' ہے جب کہ دوسرے باب کا عنوان ہے ''مفروضۂ وجود خدا''۔ تیسرے باب میں ڈاکنز نے ان دلائل کو بیان کیا ہے جو وجود خداوندی پر مذہبی طبقے کی طرف سے خاص طور پر مسیحی فلسفیوں اور ماہرین کلام کی طرف سے پیش کیئے گئے ہیں۔ چوتھے باب کا عنوان دلچسپ ہے: ''یقینی طور پر خدا کیوں موجود نہیں ہے؟ اگلے چھ ابواب میں ڈاکنز نے مذہب کی اخلاقی اور نظریاتی یا وہمی بنیادوں پر گفتگو کی ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ بغیر مذہب کے بھی اخلاقی اقدار پر عمل کیا جاسکتا ہے۔ آخر میں ۳۲ اداروں پر مشتمل ایک فہرست ہے جو ان لوگوں کی مدد کے لئے مہیا کی گئی ہے جو ''مذہب'' سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہتے ہیں۔

لندن: ایک مسلم NGO کا مرکزی دفتر

مذہب کی نفی کے ساتھ ساتھ اس دور میں مذہب کے اثبات کی بھی کوششیں ہو رہی ہیں اور علم کلام کا یہ پہلو بھی تشنۂ تحقیق نہیں ہے۔ ایسے مصنفین سامنے آرہے ہیں جو عقلی اور سائنسی بنیادوں پر مذہب اور مذہبی اقدار کی اہمیت کی بات کرتے ہیں جو خدا کے وجود کو ثابت کرنا چاہتے ہیں تاکہ قارئین انہیں مانیں اور تسلیم کریں۔ رچرڈ ڈاکنز کے برخلاف جینیات کے عالمی ماہر اور انسانی جینوم پروجیکٹ کے سربراہ فرانسس ایس کولنز نے اپنی کتاب میں سائنسی تحقیق سے نہ صرف یہ کہ خدا کے وجود کا اثبات کرنے کی کوشش کی ہے بلکہ ''عقیدہ'' کے لئے علمی بنیادیں فراہم کرنے کا بھی دعوی کیا ہے۔

ایک دور وہ تھا جب دنیا کی بڑی اور مشہور یونیورسٹیوں سے تعلق رکھنے والے اساتذہ اور پروفیسر صاحبان اپنے لیے یہ ضروری سمجھتے تھے کہ انہیں بے دین، سیکولر، لامذہب، اور الحاد پسند جیسے القاب سے یاد کیا جائے۔ گویا پڑھا لکھا ہونے کے لئے خدا کے عدم وجود پر عقیدہ رکھنا اور مذہب کو بے معنی سمجھنا ضروری تھا لیکن مذہب چھوڑ کر جانے والے حضرات میں سے بہت سے ایسے تھے اور ہیں جو دوبارہ مذہب کی طرف پلٹے اور انہوں نے اپنی تحقیق کی بنیاد پر خدا کا اثبات کیا۔ مثلاً مشہور سائنسدان پیٹرک گلائن جنہوں نے ایک اہم کتاب God :The Evidance لکھی۔ (۱۳)

یہ کتاب علمی حلقوں میں اس لئے مقبول ہوئی کہ اس سائنسدان نے مذہب کو چھوڑ کر دوبارہ سائنسی تحقیق کی راہ سے بزعم خویش خدا اور مذہب کو پایا۔ ہمارے خیال میں اس کے دلائل میں بڑا وزن ہے۔ اس ضمن میں ہم تین اور کتابوں کا تذکرہ کرنا چاہیں گے؛

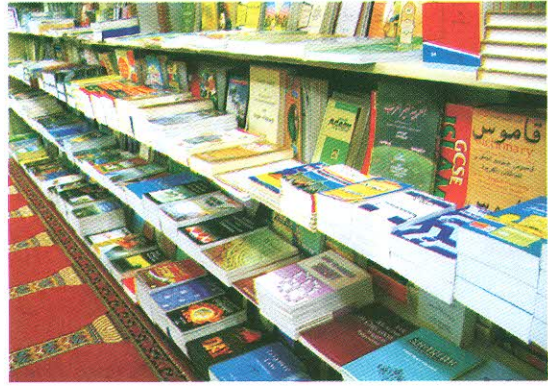
۱- الیگزینڈر رواہ۔God یہ کتاب ابتداء میں مختلف قوموں اور تہذیبوں میں خدا کے تصور اور عبادت کے طریقوں کے ذکر پر مشتمل ہے بعدازاں مثبت انداز سے وجود خدا سے بحث کرتی ہے گویا یہ کتاب مغرب میں ''خدا'' کی تلاش کی ایک اچھی کوشش ہے۔(۱۴)

۲- آرتھر پی کوک ایک مشہور ماہر الٰہیات اور حیاتیاتی کیمیاء کے ماہر ہیں ان کی کتاب Paths from Science Towards God ایک اچھی کتاب ہے۔(۱۵)

یہ کتاب ایک مسیحی ماہر الٰہیات اور سائنس دان کے قلم سے وجود میں آئی ہے لہٰذا سائنسی علم کلام کا ایک اچھا نمونہ ہے جس میں سائنسی تحقیق کو مذہبی عقائد اور نظریات کے اثبات کے لئے عقلی انداز سے بیان کیا گیا ہے۔ کتاب میں جگہ جگہ سائنسی تحقیقات اور ان میں چھپے ہوئے حیرت انگیز مظاہر قدرت کی نشاندہی کی گئی ہے۔

۳- تیسری کتاب جس کا ہم یہاں تذکرہ کرنا چاہیں گے وہ کیتھ وارڈ کی کتاب God : A Guide for the Perplexed ہے۔(۱۶)

یہ کتاب یوں تو ''خدا'' کے بارے میں مذہبی، سائنسی اور فلسفیانہ سفر کی داستان ہے لیکن مذہب کے اثبات کی جنگ میں ایک کردار ادا کر رہی ہے۔

ان کتابوں سے پتہ چلتا ہے کہ یورپ اور امریکہ میں ایک نیا علم کلام تشکیل پا رہا ہے جو ایک طرف مذہب اور مذہبی عقائد کی نفی پر مبنی ہے اور دوسری طرف مذہب کے اثبات اور مذہبی اقدار کے تحفظ پر مبنی ہے۔ اس ضمن میں تین اور اہم نام حسین نصر، ہیوسٹن اسمتھ اور کیرن آرم اسٹرانگ کے ہیں۔ جدید علم کلام کی تشکیل میں ان تینوں دانشوروں کا بہت نمایاں حصہ ہے۔ ہم مختصراً ان تینوں پر گفتگو کرتے ہیں۔

۱-حسین نصر

عالمی سطح پر تسلیم کئے جانے والے مسلم اسکالرز میں سے ہیں۔ ان کی فکر کا سفر اسلام کو مغرب سے متعارف کروانے سے شروع ہوتا ہے اور اس ضمن میں حسین نصر کی کوششوں کو بہت سراہا گیا کیونکہ اسلام اور اسلامی زندگی نیز مسلمان اور مسلم ثقافت کے مختلف پہلوؤں کو حسین نصر نے انہیں کی زبان میں سمجھانے کی سعی کی۔ بعدازاں ان کی فکر میں کئی انقلاب محسوس ہوتے ہیں۔ خاص طور پر ۹ ستمبر سے ذرا پہلے اور اس کے بعد حسین نصر کو اس کا ادراک ہو گیا تھا کہ اسلام اور مسیحیت یا مسلمان اور عیسائی ایک دوسرے سے علمی اور معاشرتی سطح پر قریب نہ آئے تو اس کے نتائج اچھے نہیں ہوں گے۔ اس طرح وہ مذہب اور سائنس کی کشمکش کو بھی سنجیدگی سے دیکھ رہے تھے لہٰذا انہوں نے ''مقدس سائنس کی ضرورت'' (Need for a Sacred Science,2001) نامی کتاب لکھ کر مذہب کو سائنس کے قریب کرنے کی کوشش کی اور اخلاقیات سے عاری سائنس پر تنقید کی۔ سائنس کے مقابلے پر مذہب کے دفاع پر تحریر کی گئی کلامی کتابوں میں یہ ایک اہم کتاب ہے۔ اپنی متعدد کتب میں سے ایک The Heart of Islam(2006) میں حسین نصر اسلام میں مذہبی رواداری اور ''روحانی ترقی'' کو اجاگر کرتے ہیں۔ اس میں اسلام کی تعبیر انسانیت اور انسانی اقدار کے حوالے سے کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کتاب کو ہم مسلمانوں کی طرف سے لکھی گئی معذرت خواہانہ کلامی کتابوں میں نہیں بلکہ ایک عمدہ اور ٹھوس فکری کاوش شمار کر سکتے ہیں آج

مغرب کا مذہب مسیحیت اور یہودیت سے بڑھ کر انسانیت ہے اور حسین نصر کی زیر بحث کتاب اس موضوع پر اسلام کی اچھی ترجمانی کرتی ہے۔

ویٹی کن کونسل II (1965) نے جب یہ اعلان کیا کہ مسیحی حضرات کو مسلمانوں سے اچھے تعلقات رکھنے چاہئیں کیونکہ وہ خدا، نبوت، ملائکہ، وحی، آخرت، حضرت مسیح علیہ اسلام اور بی بی مریم نیز آسمانی کتابوں پر ایمان رکھتے ہیں گو کہ ان کا نقطہ نظر کچھ مسائل میں ہم سے مختلف ہے تو گویا بین المذہب مکالمے اور گفتگو کی داغ بیل ڈالی گئی اور یوں کیتھولک چرچ نے ''انٹر فیتھ ڈائیلاگ'' شروع کیا مسلمانوں کی طرف سے بھی ایسی کوشش سامنے آئیں لیکن بعض نظری اور کلامی مسائل ان مذاہب کو ماننے والوں کو ایک دوسرے سے قریب آنے میں حائل تھے اور ہیں۔ بعض عالمی سطح کے دانشوروں نے، جن میں حسین نصر بھی شامل ہیں، اس مسئلے کا حل ''وحدتِ ادیان'' کے نظریے میں تلاش کیا جس کا مطلب مختصراً یہ ہے کہ تمام مذاہب کیونکہ ایک ذات سے وجود میں آئے ہیں جسے خدا، اللہ، بھگوان، ایشور، فادر وغیرہ کہا جاتا ہے لہٰذا مذاہب اصلاً ایک ہیں جو فرق ہمیں نظر آتا ہے وہ ان تہذیبوں اور تمدنوں کا فرق ہے جن میں مختلف مذاہب نے ظہور کیا۔ حسین نصر کی کتاب Religion and the Order of Nature (۱۷) اس سلسلے کی کڑی ہے جس میں حسین نصر نے ایک ضرورت کو پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ ضرورت خود حسین نصر کے الفاظ میں یہ ہے؛

''ضرورت ہے کہ مذہبی سرحدوں کو عبور کرتے ہوئے ایک راہ پیدا کی جائے جس میں مذہب کی اہمیت تباہ نہ ہو نیز یہ کہ مختلف مذاہب کی ''اراضی'' کا تقابلی مطالعہ کیا جائے جیسا کہ ان کے ''آسمانوں'' کا مطالعہ کیا گیا ہے۔''

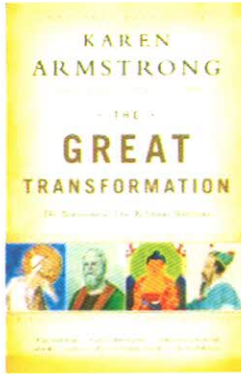
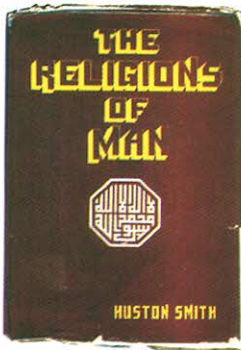
یعنی مذاہب کے معاشرتی نظاموں کا تقابلی مطالعہ کیا جائے اور دیکھا جائے کہ ارضی حقائق کیا ہیں؟۔ اس نقطہ نظر نے علم کلام کو ایک نئی جہت دی ہے اور اسے آسمانی وعقائدی مباحث کی بجائے ارضی حقائق سے متصل کیا ہے۔

۲۔ ہیوسٹن سمتھ (Huston Smith)

امریکہ میں مذہب کا دفاع کرنے والے غالباً سب سے بڑے مصنف شمار کئے جاتے ہیں۔ ان کی زندگی کا مقصد ہی مذہب اور عقیدے کے لئے دلائل فراہم کرنا اور سائنس وفلسفے پر اندھے اعتقاد کے مقابلے پر مذہب کی اہمیت کو اجاگر کرنا ہے۔ ان کی بہت سی کتابیں ہیں جو مغرب میں جدید علم کلام کی تشکیل میں اہم کردار ادا کر رہی ہیں مثلاً ''بھولا ہوا سچ'' (Forgotten Truth) میں دنیا کے بڑے مذاہب کا ایک عمومی جائزہ لیا گیا ہے۔ ''مابعد جدیدیت کی فکر سے ماورا'' (Beyond the Postmodern Mind) میں مابعد جدیدیت کے فلسفے پر تنقید کر کے آگے بڑھنے اور مذہب کی روشنی میں زندگی کو برتنے پر گفتگو ہے اسی طرح ''اولین حقیقت اور الٰھیات مابعد جدیدیت الٰھیات'' (Primordial Truth and Post modern Theology) میں جدید الٰھیات کے مسائل پر روشنی ڈالی گئی ہے ہم یہاں ان کی دو اہم کتابوں پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔

ا۔ انسان کے مذاہب (The Religions of Man)

یہ کتاب سب سے پہلے 1958 میں چھپی بعد ازاں اسے 2001 میں دوبارہ چھاپا گیا اور یہ کتاب بہت مقبول ہوئی اور اس کے متعدد ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ اس میں اسمتھ نے بدھ مت، کنفیوشس ازم، تاؤازم، اسلام، یہودیت، اور مسیحیت کا معروضی مطالعہ پیش کیا ہے۔ جس کا بنیادی مقصد لوگوں کو یہ باور کرانا ہے کہ مذاہب اپنی روح کے لحاظ سے ایک ہیں اور ان کی مقصدیت میں کوئی تضاد موجود نہیں ہے۔

۲۔ اسمتھ کی ایک اور اہم کتاب ہے Why religion matters?۔

اس کتاب میں ہیوسٹن اسمتھ نے سائنس پر بہت گہری تنقید کی ہے اور بتایا ہے کہ مذہب وروحانیت سے کٹ کر دنیا کا مطالعہ دراصل ایک سُرنگ کے اندر سے باہر دیکھنا ہے (Tunnel vision) اسی طرح اخلاق اور قانون کے دائروں میں بند ہو کر ''مذہب'' کا مطالعہ حقائق تک نہیں پہنچا تا کیوں کہ مذہب ان سب سے زیادہ جامع ہے۔ ہیوسٹن اسمتھ کا خیال ہے کہ انسان کے موجودہ مسائل کا حل مذہب ہی میں موجود ہے کوئی اور نظام یا نظریہ اس کی جگہ نہیں لے سکتا۔

اسمتھ نے بھی اپنی کتابوں میں مذہب اور روحانیت کی راہ سے انسان و کائنات کی تشریح کرنے کی کوشش میں علم کلام کی ان کتابوں میں اضافے کئے ہیں جو مذاہب عالم اور ان کے معتقدات کو ''وحدت'' اور ''ماورائیت'' کی اصطلاحوں میں بیان کرنا چاہتے ہیں۔

۳- کیرن آرم اسٹرانگ (Karen Armstrong)

کیرن کا نام مطالعہ مذاہب کے حوالے سے ایک عالمگیر شہرت اختیار کر گیا ہے اور یقیناً ان کی کتابیں ایک نئے علم کلام کی تشکیل کا باعث بن رہی ہیں۔ کیرن آرم اسٹرانگ مذاہب اور ان کے عقائد کا سفر، مختلف اہم شخصیات کا کسی بھی مذہب کی الٰھیات اور کلام کی تشکیل میں کردار، ان مذاہب کا عالمی تاریخ اور انسانی معاشرے پر اثر۔ مذاہب کے درمیان تعامل کے نتیجے میں مذاہب کے فکری نظام میں تبدیلی اور اس کا دائرہ کار، وہ انتہائی اہم موضوعات ہیں جن پر انہوں نے اپنی کتابوں میں بحث کی ہے۔ مثلاً انہوں نے اپنی کتاب The First Christian میں سینٹ پال کے نظریات کے مسیحیت پر اثرات کا جائزہ لیا ہے۔ اسی طرح اپنی کتاب Holy War میں صلیبی جنگوں کے موجودہ دنیا پر اثرات کا جائزہ لیا ہے۔ نبی کریم ﷺ کی زندگی کا معاشرتی جائزہ اپنی کتاب Muhammad, A Biography of Prophet میں لیا ہے جب کہ Buddha کی زندگی اور تعلیمات پر علیحدہ کتاب تحریر کی ہے ان کی ایک اور اہم کتاب، یروشلم، ایک شہر تین مذاہب (Jerusalem: One City Three Faiths) ہے جس میں فلسطین اور اسرائیل کے درمیان تنازع کو مذہب کے حوالے سے حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے < یروشلم یہودیوں، مسیحیوں اور مسلمانوں تینوں کے لئے مقدس و اہم ہے اس مشترکہ حیثیت کو استعمال کیا جاسکتا ہے۔ کیرن آرم اسٹرانگ کی دیگر تین اہم کتابوں کی طرف ہم قارئین کی توجہ مبذول کروانا چاہیں گے۔ ایک تو ان میں ''خدا کی تاریخ ہے''۔ (۱۸) یہ کتاب تحقیق کا ایک عمدہ نمونہ ہے جس میں تینوں ابراہیمی مذاہب میں خدا کے تصور کا جائزہ لینے کے ساتھ ساتھ فلسفے، تصوف، نیز مصلحین کے نزدیک خدا کی اہمیت، نشاۃ ثانیہ، خدا کی موت جیسے نظریات کو بھی بیان کیا ہے جب کہ آخری باب ''تصور خدا'' کی مستقبل میں بقاء اور اس کو لاحق خطرات سے بحث کرتا ہے۔ اس کتاب کا بنیادی مقصد تصور خدا کی مختلف مذاہب و تہذیبوں میں اہمیت اور اس کے کردار کی تحقیق ہے تاکہ قارئین یہ سمجھ سکیں کہ؛

(۱) یہ انسانی تصور ہے جو مختلف مذاہب میں پایا جاتا ہے۔

(۲) ان تصورات میں ایسے بنیادی اختلافات نہیں پائے جاتے جو باہمی انتشار اور عدم برداشت کا سبب بنیں۔ یہ بلاشبہ اہم کتاب ہے جو موجودہ دور میں مذہب کی تفہیم اور مختلف مذاہب کے ماننے والوں کی قربت کا سبب بن رہی ہے۔ کیرن آرم اسٹرانگ، بعض دوسرے مفکرین کی طرح موجودہ دور میں مذہب کی معاشرتی اور تاریخی تناظر میں تفہیم پر یقین رکھتی ہیں۔ یوں تو انکی ساری ہی کتابیں اہم ہیں لیکن جدید علم کلام کے حوالے سے ان کی ایک اور اہم کتاب جو ہمارے نقطہ نظر سے سب سے زیادہ اہم ہے وہ ہے۔ "The Great Transformation" (۱۹)

اس کتاب میں کیرن آرم اسٹرانگ نے اس امر کا جائزہ لیا ہے کہ آٹھ سو قبل مسیح سے لے کر تین سو قبل مسیح یعنی پانچ سو سال کے

یورپ اور امریکہ میں ایک نیا علم کلام تشکیل پا رہا ہے جو ایک طرف مذہب اور مذہبی عقائد کی نفی پر مبنی ہے اور دوسری طرف مذہب کے اثبات اور مذہبی اقدار کے تحفظ پر مبنی ہے۔

عرصے میں ہی عظیم مذہبی مفکرین اور فلاسفہ کیوں پیدا ہوئے مثلاً سقراط، گوتم بودھ، کنفیوشس، یرمیاہ اور لاؤزے وغیرہ اور ان کے افکار کے درمیان ہم آہنگی کیوں پائی جاتی ہے؟ یہ سب انسان اور انسانیت کے بارے میں ایک طرح کیوں سوچ رہے تھے؟۔ اس اہم سوال کا جواب کیرن آرم اسٹرانگ نے اپنی اس عظیم کتاب میں دینے کی کوشش کی ہے جسے ہم مختصراً ''تاریخ کا تقاضا'' کہہ سکتے ہیں یا ان ''معاشروں کی ضرورت'' کہہ سکتے ہیں اس کا واضح مطلب یہ ہوا کہ کیرن کے خیال میں تاریخ اور معاشرہ مذہبی نظاموں اور فلسفیانہ مکاتب کو جنم دیتا ہے۔ مذاہب اپنی حقیقت میں معاشرتی تقاضوں کا جواب ہوتے ہیں۔ یہی فکر ہمیں ان کی تیسری اہم کتاب The Bible; The Biography (۲۰) میں ملتی ہے۔

اس کتاب میں روائتی علمِ کلام کی بعض بنیادوں پر ضرب لگائی گئی ہے اور یہ سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے کہ بائبل دراصل الفاظ نہیں ایک مسلسل عمل کا نتیجہ ہے جس میں اردگرد کے ماحول اور معاشرتی روایات کا اہم حصہ ہے۔ اسی طرح واضح طور پر بائبل کے الفاظ کا مفہوم کسی ایک تشریح میں منجمد نہیں جیسا کہ اس کو سمجھ لیا گیا ہے۔

یہی وہ نکتہ ہے جسے بہت سے مسلمان علماء و مفکرین نے اس دور میں قابل بحث قرار دے کر اس پر لکھنا شروع کیا ہے اور اب سیاسی و تہذیبی، سماجی، عمرانی اور لسانیاتی زاویوں سے قرآن مجید اور سنت نبوی ﷺ نیز عقائد و نظریات پر لکھا جا رہا ہے۔ اس موضوع پر سیکڑوں کتابیں موجود ہیں ضرورت ہے کہ ان نئے فکری زاویوں کا علیحدہ سے مطالعہ کیا جائے۔

حوالہ جات

۱) (اشارات المرام ص ۲۸. ۲۹ (المخطوط) نقلاً عن المدخل الی دراسة علم الکلام لدکتور حسن محمدالشافعی ص۱۰۔ادارۃ القرآن، کراتشی باکستان،۲۰۰۱ء)

۲) (التفتازانی شرح العقائد النسفیة، ص ۷۴)ط .السعادة .مصر

۳) المسامرة شرح المسایرة لکمال الدین بن ابی شریف ص ۱۰ ط السعادة بمصر)

۴) احصاء العلوم ۴۹. ۵۰ ط. دارالکتب العلمیة. بیروت ط محمد علی بتضون

۵) استاذ عبدالرزاق : التمهیدص ۲۵۸، زکریا ابراهیم : فیلسوف من الادباء :ص۴۰۔ط السعادة

۶) الغزابی : المنقذ من الضلال ص ۱۳۲۔دارالکتب العلمیة ایران. احیاء التراث العربی

۷) البیضاوی : الطوالع مع شرح المرعشی ص ۴ الایجی، المواقف بشرح الجرجانی.راقم ایران

ص ۱۴،۱۴ السنوسی، السنوسیة بشرح البیجوری ص ۱۲. ط العادة و التهانوی، الکشاف۱:۲۳۔دارالکتب العلمیة

۸) *Sam Harris:(2005)* ***The End of Faith, Religion Theory and the future of Reason*** *Free press, England.*

۹) *Harris (2005), p.29*

۱۰) *Harris(2005), p.225*

۱۱) *Richard Dawkins.(1976,1989,2006)* ***The Selfish Gene.*** *Oxford University Press.U.K.*

۱۲) *Rischard Dawkins,(2006).* ***The God Delusinon*** *Bextan Press, London.*

۱۳) *Francis S. Collins (2006)* ***The Language of God,*** *Free Press USA.*

۱۴) *Patrick Glynn (1977,2004),* ***God: The Evidence, The Reconciliation of Faith and Reason in a Post Secular World.*** *Prima Publishing U.S.A*

۱۵) *Alexander Waugh (2002,2008)* ***God "Headline"*** *Book Publishing,UK*

۱۶) *Arthur Peacock (2001. 2002. 2004)* ***Paths from Sceince towards God.*** *One World Oxford, UK*

۱۷) *Keth Ward(2002,2003,2005)* ***God: A Guide for the Perplexed.*** *One World. Oxford. UK*

۱۸) *Hussain Nasr, Religion and the Order of Nature.*

۱۹) *Huston Smith 2001-2004.* ***Why Religion Matters? The fate of human spirit in an age of disbelief.*** *Harper San Francisco.*

۲۰) *Karen Armstrong,(1993.1994).* ***A History of God.The 4,000 years quest of Judaism, Christianity and Islam.*** *Ballantine Books New York.*

۲۲) *Karen Armstrong (2006)* ***The Great Transformation. The world in the time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah,*** *Random House New York.*

۲۱) *Karen Armstrong (2007).* ***The Bible: The Biography*** *Atlantic Books,London.*

جدید علم کلام کا فروغ

ایران اور پاکستان

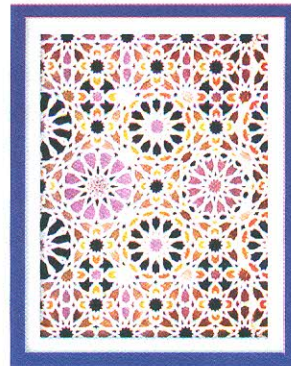
ثاقب اکبر

اس مضمون میں برصغیر پاک وهند اور ایران میں سامنے آنے والے کلامی رحجانات کو موضوع بنایا گیا هے اور یه بتایا گیا هے که علمی حلقوں نے ان پر کس ردِ عمل کا اظهار کیا هے. مصنف کا خیال هے که ان رحجانات پر روایتی دینی طبقے کا ردِ عمل فی الجمله منفی رها.

ایران میں جدید علم کلام پر بہت کام ہو رہا ہے۔ شاید اس کی ایک وجہ ایران میں اسلامی حکومت کو درپیش نہایت سنجیدہ چیلنجز اور ایرانی حکومت کی طرف سے ان چیلنجز سے علمی طور پر نمٹنے کا عزم ہے۔ اس موضوع کو زیادہ شرح وبسط سے استاد مرتضیٰ مطہری (م ۱۹۷۹) نے اٹھایا ہے۔ اُن کے معاصرین اور اُن سے قبل کے بعض اہل علم نے بھی جدید کلامی روش کو اختیار کیا ہے۔ تاہم کلام جدید کے معاصر ایرانی اساتذہ کا کہنا ہے کہ یہ اصطلاح سب سے پہلے ایران میں استاد مطہری نے ہی استعمال کی ہے۔ (۱)

اسی طرح پاکستان و ہند میں اس حوالے سے نظر ڈالی جائے تو سر سید احمد خاں (۱۸۹۸۔۱۸۱۷) وہ پہلے مردِ کلام دکھائی دیتے ہیں جنھوں نے اس کی ضرورت کا ادراک کیا اور واضح طور پر اعلان کیا کہ ''اس نئی صورت حال میں جب کہ پرانے علوم مسترد ہو چکے ہیں اور ان کی جگہ نئے علوم لے چکے ہیں، اس بات کی ضرورت پیدا ہوئی ہے کہ ایک نیا علم کلام مرتب کیا جائے۔ جس سے یا تو ہم علوم جدید کے مسائل کو باطل کر دیں یا ان کو مشتبہ کر دیں یا اسلامی مسائل کو ان کے مطابق کر دکھائیں'' (۲) پھر اس حوالے سے انھوں نے تازہ افکار بھی پیش کیے۔ البتہ بعض معاصر ایرانی دانشوروں کو اشتباہ ہوا ہے کہ ''کلام جدید'' کے پیش رو شبلی نعمانی (م ۱۹۱۶) ہیں (۳)۔ یہ اشتباہ شاید ان کی کتاب ''علم الکلام'' سے پیدا ہوا ہے۔ انھیں تو بعض دانشوروں نے ''سر سید کا پرتو'' (۴) قرار دیا ہے۔ تاہم قاضی جاوید بجا کہتے ہیں:

> بایں ہمہ یہ امر واقعہ ہے کہ سید احمد خان اور شبلی نعمانی کے رویوں میں اساسی اختلافات موجود تھے اور یہ کہ انھوں نے جن مکاتب فکر کی بنا ڈالی وقت کے ساتھ ساتھ ان میں دوری بڑھتی گئی (۵)۔

اس سلسلے میں اہل تشیع میں سے مولوی چراغ علی (۱۸۹۵-۱۸۴۴) اور سید امیر علی (م ۱۹۲۸) کا نام لیا جا سکتا ہے۔ تاہم کیا ایسے افراد جو روایت شکنی کے بعد فکر و نظر کی تازہ دنیا آباد کرتے ہیں انہیں شیعہ و سنی کے روایتی حصار میں قید رکھا جا سکتا ہے یا نہیں، یہ سوال اپنی جگہ پر نہایت اہم ہے۔ جہاں تک محمد ابن عبدالوہاب کی تحریک کا تعلق ہے رفتہ رفتہ ظاہریت میں تبدیل ہوگئی ہے۔ اس تحریک کے لئے علامہ اقبالؒ (۱۹۳۸۔۱۸۷۶) نے بھی اجتہاد کے بارے میں اپنے معرکۃ الآرا خطبے میں کچھ ایسی ہی رائے کا اظہار کیا تھا (۶)۔ خود اقبال کی کلام جدید میں خدمات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا بلکہ بعض دانشوروں کی رائے میں وہ فلسفی نہیں بلکہ متکلم ہیں۔ البتہ راقم کی رائے میں کلام جدید میں کارفرما فلسفی بنیادوں کو پیش نظر رکھیں تو پھر کسی فلسفی کا عصر حاضر میں متکلم ہونا عیب نہیں بلکہ ہنر بن جاتا ہے۔ کلام جدید کے بعض اہم دانشور بنیادی طور پر فلسفی ہی ہیں۔ مولانا قمر الزمان سبزواری (م ۱۹۶۰ء) کی ایک مختصر کتاب ''راز قدرت'' میری نظروں سے گزری تھی جس نے مجھے حیران کر دیا تھا، افکار سے

زیادہ باعث حیرت اُن کی گم ہو جانے والی شخصیت پر ہے۔ اہل علم میں ان کے افکار کی بازگشت مجھے کہیں سنائی نہیں دی۔ شیعوں میں ابن حسن جارچوی بھی کچھ مختلف آدمی تھے۔ اُن کے خطبات کی کتاب ''فلسفہ آل محمدؐ'' (۷) اس پر شاہد ہے۔ یہ فلسفے کی کتاب نہیں بلکہ جارچوی صاحب کے مذہبی افکار کی توجیہ نو ہے۔ اسے اُن کے مذہب کی عصری تاویل بھی کہا جا سکتا ہے۔ اہل حدیث خاندانوں کے بعض علماء نے بھی کلام جدید کی وادی میں قدم رکھا اور خوب دادِ سخن دی ہے۔ ان میں سے مولانا جعفر شاہ پھلواروی (۱۹۸۲-۱۹۰۲) شاید پہلے نمبر پر ہیں۔ مولانا محمد حنیف ندوی (۱۹۸۷-۱۹۰۸) کا نام بھی اس فہرست میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ کلامِ جدید کے شہسواروں کے ناقدین کی بھی کمی نہیں۔ سب سے زیادہ گالیاں سر سید کے حصے میں آئی ہیں اور یہ سلسلہ ابھی تک جاری ہے (۸)۔

افکار کے ردّ و قبول کے بارے میں ہمارے رویے افراط و تفریط کا شکار ہیں۔ جو شخص دلیل کے ساتھ اپنی بات پیش کرتا ہے وہ حق رکھتا ہے کہ اس کی بات کو قبول کر لیا جائے یا دلیل کے ساتھ ردّ کر دیا جائے۔ نظریے کا کلی رد و قبول ہو یا جزئی، یہی راستہ درست معلوم ہوتا ہے۔ وہ لوگ جو الزامات عائد کرنے لگتے ہیں اور کردار کشی پر اُتر آتے ہیں، وہ غیر علمی راستہ اختیار کرتے ہیں۔ ایسے لوگ افراد اور معاشرے کے مابین بدگمانی اور نفرت کی دیوار کھڑی کر دیتے ہیں۔ یہ لوگ دراصل معاشرے کے فکری ارتقا میں حائل ہو جاتے ہیں اور جمود کا باعث بنتے ہیں۔ افراد سے گزر کر یہ رویے قوموں کی ذہنیت میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ وہ قومیں جو نئی بات سننے اور سمجھنے کے لئے تیار نہ ہوں فکری جمود کا شکار رہتی ہیں اور فکری جمود ہی علمی جمود کا ذریعہ بنتا ہے۔ علامہ اقبال قوموں کے فکری جمود ہی کا گلہ یوں کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں:

آئینِ نو سے ڈرنا، طرزِ کہن پہ اڑنا   منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں (۹)

یہاں معاملہ کسی فکر کے درست و نادرست یا صالح و غیر صالح کا نہیں فقط کسی فکر کے بارے میں ردِ عمل کے طریقے کا ہے۔ رائے سر سید کی ہو یا علامہ اقبال کی، امام خمینی کی ہو یا استاد مصطفیٰ ملکیان (۱۰) کی اسے سوچنے والے ایک انسان کی رائے کے طور پر سامنے آنا چاہیے۔ اسے قبول یا رد کرنے کے لئے دلیل و استدلال کے مرحلے سے گزرنا چاہیے۔ کسی کو سامراج کا ایجنٹ کہنا، کسی کو منحرف کہنا، کسی کی تکفیر کرنا اور کسی کو محرف قرآن قرار دینا، یہ رویہ درست نہیں۔ اگر یہ رویہ نہ ہو تو ہم اپنے مفکرین سے اس سے کہیں زیادہ مستفید ہو سکتے ہیں جتنا استفادہ بالعموم اُن کی زندگی میں یا بعد میں ہو پاتا ہے۔ اگر منفی ردِ عمل کا اور کردار کشی کا اندیشہ نہ ہو تو اہل فکر زیادہ وضاحت سے اور کھل کر اپنی بات کر سکتے ہیں۔ مجھے یوں لگتا ہے کہ سر سید نے وہ سب کچھ کہہ ڈالا جو انھوں نے سوچا لیکن علامہ اقبال نہیں کہہ پائے۔ اگرچہ ''بڑے دماغ'' علامت و استعارہ اور ابہام کا سہارا لے کر بہت کچھ کہہ دیتے ہیں۔ تاہم ''متشابہات'' کے پیچھے پڑے رہنے والوں کے لئے اسی میں سرمایۂ عمل موجود ہوتا ہے۔ امام خمینی کو بھی موقع مل گیا اور انھوں نے بہت کچھ بیان کر دیا لیکن سب کو ایسے مواقع میسر نہیں آتے۔ خود امام خمینی نے ایک مقام پر بیان کیا ہے کہ جب اُن کے بڑے صاحبزادے مرحوم مصطفیٰ خمینی (م ۱۹۷۸) ابھی چھوٹے تھے تو انہوں نے کسی مدرسے کے گلاس میں پانی پیا، مولوی صاحبان نے اس گلاس کو ''شرعی طریقے'' سے پاک کیا اور پھر استعمال کیا کیونکہ اُن کے خیال میں امام خمینی فلسفے کا درس دینے کی وجہ سے کافر تھے اور کافر کا بیٹا ''کافر کے حکم میں'' ہوتا ہے۔ اس لئے جب اُن کے خیال میں ''کافر'' نے کسی گلاس میں پانی پیا تو وہ نجس ہو گیا۔ یہ واقعہ امام خمینی نے اپنے معروف مکتوب ''منشورِ روحانیت'' میں بیان کیا ہے۔ اس میں جامد فکر علماء کے ایک طبقے کی طرف سے امام خمینی کو جتنا ستایا گیا اور جتنی اذیتیں دی گئیں اس کا بیان بڑے پرسوز انداز سے کیا گیا ہے۔

استاد مرتضیٰ مطہری

استاد مرتضیٰ مطہری جن پر آج حوزہ ہائے علمیہ بڑا ناز کرتے ہیں کہ وہ ان میں سے ہیں، کبھی حوزہ علمیہ کی تنگ فضا میں مجبور

ہو گئے تھے کہ شرح منظومہ (۱۱) کا عمومی درس بند کر دیں۔ یہ درس پھر انھوں نے ایک بند حجرے میں کہنا شروع کیا جس میں اُن کے چار منتخب شاگرد شریک ہوتے تھے۔ اب اُن کی یہی شرح حوزہ ہائے علمیہ کے مفاخر کا حصہ بن گئی ہے۔

نجف اشرف میں امام باقر الصدر شہید (م ۱۹۸۰) کی، جو آج اس سرزمین کا سب سے زیادہ قابل افتخار نام ہیں، اس قدر کردار کشی کی گئی اور اتنے طعنے دیے گئے کہ انھیں اپنے اس وظیفے کا سلسلہ بند کرنا پڑا جو وہ نجف اشرف کے دینی طلبہ کو ''مرجع'' کی حیثیت سے دیتے تھے (۱۲)۔ اُن کا ایک قصور یہ بھی تھا کہ ''کم عمری'' میں مقامِ مرجعیت تک جا پہنچے تھے۔ آج اُن کی کتب حوزہ ہائے علمیہ کے نصاب میں شامل ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ فقط ہم عصری کا نہیں کہ جو کسی عظیم انسان کے لئے ایک حجاب بن جاتی ہے بلکہ حسد جیسی عظیم بیماریاں بھی سدِ راہ ہو جاتی ہیں۔

آیۃ اللہ سید محمد رضا گلپایگانی (م ۱۹۹۳) کے مدارس میں فلسفے کا درس کہنے پر پابندی تھی۔ کسی کو اجازت نہ تھی کہ وہاں فلسفے کا درس کہے۔ یہ سلسلہ اُن کی وفات کے بعد بھی جاری رہا۔ آیت اللہ اسد اللہ بیات جو ایران کی مجلس شوریٰ اسلامی کے ڈپٹی اسپیکر رہے تھے، جب سیاست سے کنارہ کش ہوئے تو حوزہ علمیہ قم میں پھر سے درس و تدریس میں مشغول ہو گئے۔ انھوں نے

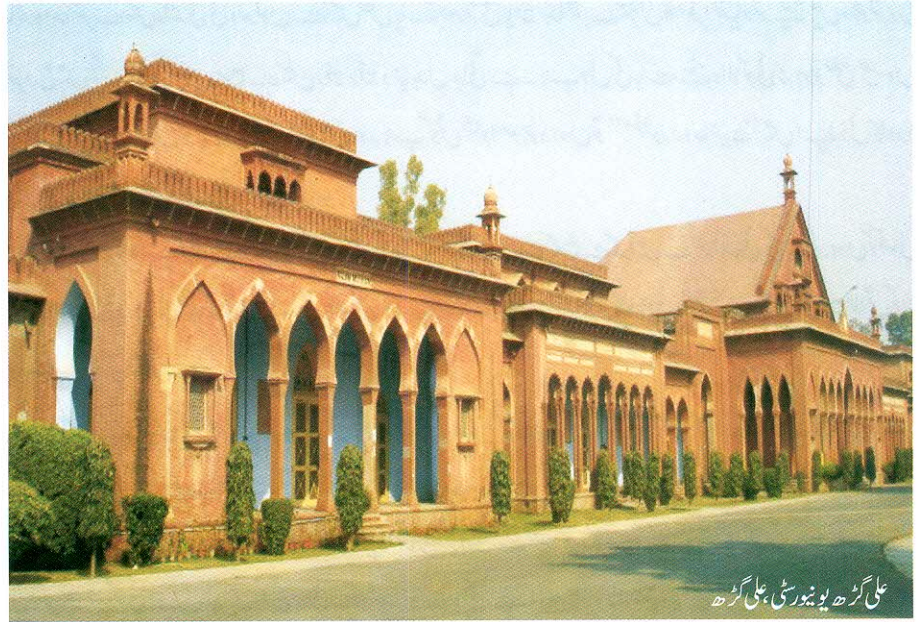
جدید عقلیت پسندی کی مغربی روش ہویا مشرقی--- ضرورت اس امر کی ہے کہ لوگوں کو سوچنے اور اپنی رائے بیان کرنے کی آزادی ہو۔

آیت اللہ گلپایگانی مرحوم کے دارالقرآن میں فلسفے کی کتاب ''نہایہ'' کا درس کہنا شروع کیا تو اُن پر پابندی عائد کر دی گئی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ آیت اللہ گلپایگانی نے امام خمینی کی نماز جنازہ پڑھائی۔

پاکستان میں بھی روایت سے مختلف بات کہنے والے اسی سلوک کے مستحق قرار پائے۔ مثال کے طور پر ڈاکٹر فضل الرحمٰن مرحوم (۱۹۸۸۔۱۹۱۹) کی شدید مخالفت ہوئی۔ روایتی علماء نے انھیں آڑے ہاتھوں لیا کیونکہ وہ کچھ تازہ افکار کا اظہار کرتے تھے۔ فضا ان کے لئے ایسی تیرہ و تار ہوئی کہ وہ وطن چھوڑنے پر مجبور ہو گئے۔ مولانا مودودی (۱۹۷۹۔۱۹۰۳) کو جدید و قدیم کے درمیان کی شخصیت کہا جا سکتا ہے۔ تاہم عقاید، فہم تاریخ اور احکام کے حوالے سے انھوں نے بعض باتیں رائج اور روایتی فکر سے ہٹ کر کی ہیں۔ اس پر ان کی ذات پر شدید حملے ہوئے۔ بعض نے تو ابھی تک انھیں معاف نہیں کیا۔ ان کی کچھ جماعتی اور سیاسی مشکلات بھی تھیں جن کی وجہ سے وہ بہت کچھ کھل کر نہ کہہ سکے۔ وہ بہت سے مقامات پر ضرورت سے زیادہ محتاط دکھائی دیتے ہیں۔ اُن کی اس کیفیت کا ذکر ایک مقام پر اُن کے صاحبزادے حیدر فاروق مودودی نے بھی کیا ہے (۱۳)۔

جدید فکر کا ایک المیہ یہ بھی ہے کہ اگر وہ معاشرے میں قابل قبول سمجھی جائے تو انسانی فکر ایک مرحلہ تو آگے بڑھتی ہے لیکن

وہی ''جدید فکر'' پھر سے ''قدیم'' ہو جاتی ہے کیونکہ وہ معاشرے کے جامد فکر لوگوں کے ہاتھ آ جاتی ہے۔ جامد فکر لوگ اُس کے وارث بن جاتے ہیں اور صاحبِ فکر کے مجاور بن جاتے ہیں۔ اس طرح وہ جدید فکر کو آگے بڑھنے سے روک دیتے ہیں۔ یہ ایسے فن کار ہوتے ہیں کہ علامہ اقبال ہی کا نام اُن کے خلاف استعمال کر لیتے ہیں، امام خمینی ہی کا نام اُن کے خلاف استعمال کر لیتے ہیں۔ ضروری نہیں کہ ہر فکر جو ایک دور میں جدید ہوا پنے بعد والے دور میں بھی جدید قرار پائے۔ ضروری نہیں کہ امام شاطبی (۱۴) نے مقاصد شریعت کے جو عناصر بیان کیے ہیں انھیں حتمی قرار دے کر اُن کے گرد حصار قائم کر دیا جائے۔ جو لوگ اپنے دور میں بت شکن بن کر اٹھتے ہیں انہی کو بعد میں بُت بنا لیا جاتا ہے۔ نبیوں، اماموں، فلسفیوں، مفکروں، مصلحوں، سیاستدانوں، شاعروں اور ادیبوں سب کے ساتھ یہی ہاتھ ہوا ہے۔ جو بھی عظیم ثابت ہو گیا وہی بت بن گیا۔ اُن کی فکر، ان کی اصطلاحیں، اُن کا طرز استدلال بلکہ اُن کا لباس، اُن کا عمامہ اور اس سے بڑھ کر اُن کے لباس کے رنگ ہر چیز بت پرستی کے عناصر میں شامل ہو گئی۔

ایک مرتبہ حضرت علیؑ سے کسی نے کہا کہ داڑھی کو خضاب کرنا سنتِ رسولؐ ہے۔ آپ نے فرمایا یہ خضاب جنگ بدر میں اس لئے

علی گڑھ یونیورسٹی، علی گڑھ

کیا گیا تھا کہ اسلامی فوج میں شامل بہت سے سفید ریش سپاہی تھے۔ نبی کریمؐ نے چاہا کہ دشمن یہ نہ سمجھے کہ بوڑھے بوڑھے افراد مسلمانوں کی فوج میں شامل ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ اب اس کی ضرورت نہیں ہے۔ حضرت علیؑ جمود ہی کو روکنا چاہتے تھے لیکن کیا کیجئے کہ جب علیؑ ہی کی پرستش ہونے لگے۔

افکار نو کی شاید سب سے بڑی مشکل مذہب و مقدسات کا اُن کے خلاف استعمال ہے۔ حضرت ابراہیمؑ کو آگ میں پھینکنے کے لئے بتوں ہی کے تقدس کو بروئے کار لایا گیا۔ اس کے لئے عوام کے مذہبی جذبات کو بھڑکایا گیا۔ پوری انسانی سوسائٹی کو حرکت میں لایا گیا۔ لوگ جوش و خروش سے حضرت ابراہیمؑ کو جلانے کے لئے ایندھن اکٹھا کرنے لگے۔ سقراط کو زہر پلانے کے لئے بھی پراپیگنڈا کا بازار اس کے خلاف گرم کیا گیا۔ پیغمبر اسلامؐ کے خلاف تین سال سے زیادہ سماجی و اقتصادی بائیکاٹ رہا۔ شعب ابی طالب میں بنی ہاشم کے بھوکے پیاسے بچوں کے بلکنے کی آواز بھی قریش کی انسانی فطرت کو مخاطب نہ کر سکی تو اس کے پیچھے بتوں کے تقدس کا عقیدہ ہی کارفرما تھا۔ مخالفین کہتے تھے کہ محمدؐ اُن کے آباؤ اجداد کے عقاید کی توہین کرتا ہے۔ حضرت عیسیٰؑ کو پھانسی دینے کے لئے یہودی ملاؤں نے مذہب ہی کا ہتھیار استعمال کیا۔

استاد مرتضیٰ مطھری جن پر آج حوزہ ھائے علمیہ بڑا ناز کرتے ھیں کہ وہ ان میں سے ھیں، کبھی حوزہ علمیہ کی تنگ فضا میں مجبور ھوگئے تھے کہ شرح منظومہ کا عمومی درس بند کردیں۔

از منہ وسطیٰ میں خود کلیسا نے بھی وہی رویہ اختیار کیا اور مخالف عقائد وافکار رکھنے والوں پر عرصہ حیات تنگ کر دیا۔ بالکل یہی رویہ اب مغربی تہذیب کے علم برداروں کا ہے۔ جو کوئی بھی مغربی فہم کے کسی عنصر یا مغربی تہذیب کے کسی مظہر کا انکار کرتا ہے، اُسے انتہا پسندی اور بنیاد پرستی کے طعنوں کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ بعض ملکوں اور معاشروں میں مسلمان عورتوں کے حجاب کے خلاف کیے جانے والے ''شدت پسندانہ'' اقدامات اس کی مثال ہیں۔ سیکولرزم کا مطلب اگر یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے پر اپنا نظریہ، عقیدہ یا کلچر مسلط نہ کرے تو یہ حق سیکولرزم کے پرچم برداروں کو دوسروں کو بھی دینا چاہیے۔ اگر حجاب کو پسند کرنے والی عورت کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اپنا حجاب دوسروں پر مسلط کرے تو حجاب کو پسند نہ کرنے والوں کو بھی حق نہیں پہنچتا کہ وہ زبردستی کسی کو بے حجاب کریں۔

جدید عقلیت پسندی کی مغربی روش ہو یا مشرقی۔۔۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ لوگوں کو سوچنے اور اپنی رائے بیان کرنے کی آزادی ہو۔ فکر کے درست یا نادرست ہونے سے قطع نظر سوچنے والوں کے افکار سامنے آنے چاہئیں۔ ہمیں دلیل مانگنے کا حق ہے۔ ردّ وقبول کا بھی حق ہے۔۔۔ البتہ وہ بھی دلیل کی بنیاد پر لیکن اگر تازہ سوچ کی اجازت نہ ملے تو پس ماندہ معاشرے پس ماندگی کی دلدلوں سے نہیں نکل پاتے اور ترقی یافتہ معاشرے تنزل کا سفر اختیار کر لیتے ہیں، جو شروع شروع میں اگر چہ غیر محسوس ہوتا ہے لیکن رفتہ رفتہ دنیا بدل جاتی ہے۔ جب دل کی بات سننے والا کوئی نہ ہو تو علیؑ جیسوں کو کنویں میں منہ ڈال کر باتیں کرنا پڑتی ہیں اور جب گوش شنوا موجود ہوں تو ''منشور روحانیت'' میں اپنے دل کا درد بیان کرنے میں کوئی مشکل باقی نہیں رہتی۔

تاہم اگر کوئی یہ سمجھتا ہے کہ اُسے دانائی یا حکمت میں سے کچھ حصہ ملا ہے، جو سمجھتا ہے کہ اُس نے فکر انسانی کی کچھ گرہوں کو کھول لیا ہے اور کسی کی رائے ہے کہ اُس کے پاس انسان کو دینے کے لئے کوئی تازہ خیال موجود ہے تو اُسے کہنے کا راستہ تلاش کرنا چاہیے۔ بقول اقبال:

صنوبر باغ میں آزاد بھی ہے، پابہ گِل بھی ہے — انہیں پابندیوں میں حاصل آزادی کو تو کر لے (۱۵)

یعنی جسے اپنی سچائی پر بھروسہ ہے اُسے سچ کہنے کا ہنر بھی آنا چاہیے۔

میں نہیں سمجھتا کہ دنیا اس لحاظ سے بدل گئی ہے کہ اب انسان آزادی سے بغیر کسی رکاوٹ کے اپنی فکر کا اظہار کر سکتا ہے۔ انسان کی فطرت میں کوئی جوہری تبدیلی واقع ہوئی ہے اور نہ ہونے والی ہے۔ افکار تازہ کا استقبال اسی طرح ہوتا رہے گا۔ کبھی جمود کی دیوار سے سر ٹکرانا ہوگا اور کبھی جہالت وغفلت کی آندھیوں کا سامنا کرنا پڑے گا۔ امیر المومنین علیؑ نے فرمایا تھا:

الناس اعداء ما جهلوا (۱۶)

انسان جس چیز سے جاہل ہوتے ہیں اس کے دشمن بن جاتے ہیں۔

یہ ان کا تجربہ بھی تھا اور انسان کی شناخت بھی۔ انسان کو پہلے مرحلے میں ہر چیز کی کھال ہی دکھائی دیتی ہے۔ کھال کے اندر کیا ہے اور کیسا ہے، یہ جاننے کی نوبت بعد میں آتی ہے۔ حاضر وموجود اور ظاہر و باہر پر نگاہوں کے ٹک جانے اور ٹھہر جانے کی شکایت تو رہے گی لیکن یہ مانے بغیر چارہ نہیں کہ ارتقا کا عمل جاری رہتا ہے۔ اکثر یہ عمل سست رفتار ہوتا ہے۔ کبھی برعکس سفر بھی شروع ہو جاتا ہے لیکن پھر کوئی جنبش واقع ہوتی ہے، اچانک ایک ابھار آتا ہے تو تنزل کی تلافی کر کے انسانی فکر کو کچھ آگے لے جاتا ہے۔ طاقتور دماغ کے ساتھ جب طاقتور روح ظہور کرتی ہے تو انسانی معاشرہ اور انسانی فکر ضرور ایک مرحلۂ بالا تک پرواز کرتی ہے۔ گاہے ایسا بھی ہوتا ہے کہ صدیوں بعد کسی انسان کی فکر کا پودا پھوٹ پڑتا ہے۔ بیج ضرور ڈالنا چاہیے۔ اپنے حصے کا چراغ ضرور جلانا چاہیے۔ نتیجہ کیا نکلتا ہے، یہ ہماری ذمہ داری نہیں۔

ثاقب اکبر، مصنف، مترجم اور تحقیقی ادارے البصیرہ اسلام آباد کے ڈائریکٹر ہیں

مصادر و حواشی

۱- جعفر سبحانی: مدخل کلام جدید در علم کلام، قم (ایران): موسسہ امام صادقؑ، ۱۳۷۵ھ ش، ص ۱۰

۲- سر سید احمد خان کا سفر نامہ پنجاب، ص ۲۶۹، مرتبہ مولوی سید اقبال علی

۳- جعفر سبحانی: مدخل کلام جدید در علم کلام، قم (ایران): موسسہ امام صادقؑ، ۱۳۷۵ھ ش، ص ۱۰

۴- ڈاکٹر ابواللیث نے اپنی یہ رائے ڈاکٹر آفتاب احمد کی کتاب ''شبلی۔ایک دبستان'' کے مقدمے میں تحریر کی ہے۔

۵- قاضی جاوید: سرسید سے اقبال تک، نگارشات، لاہور (۱۹۸۹ء) ص ۱۲۹

۶- علامہ اقبال کہتے ہیں:

''بہر حال جہاں تک تحریک وہابیت کا تعلق ہے ہمیں اس سے بحث نہیں کہ محمد علی پاشا (والی مصر) کے عساکر نے کب اور کس طرح اس کا خاتمہ کیا۔ یہاں بحث آزادی اجتہاد کی اس روح سے ہے جو اس تحریک میں کام کر رہی تھی۔ یہ دوسری بات ہے کہ داخلی طور پر اس کا مزاج بھی سرتا سر قدامت پسند تھا۔ اس نے مذاہب اربعہ کی قطعیت سے انکار کیا اور اس لیے آزادی اجتہاد کے حق پر بھی بڑے شدومد سے زور دیا، لیکن ماضی کے بارے میں چونکہ اس کا نقطہ نظر سرتا سر غیر تنقیدی رہا، لہٰذا امور قانون میں اس کا اپنا دارومدار صرف احادیث پر رکھا۔''

(تشکیل جدید الٰہیات، خطبہ الاجتہاد فی الاسلام، ترجمہ نذیر نیازی)

۷- آخری مرتبہ یہ کتاب رحمت اللہ بک ایجنسی کراچی نے ۱۹۹۹ء میں شائع کی ہے۔

۸- ابھی حال ہی میں سر سید احمد خان کے خلاف ''محرف قرآن'' کے نام سے مولانا عبدالقیوم حقانی کی ایک کتاب منظر عام پر آئی ہے۔ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے یہ کتاب سرسید کو ''محرف قرآن'' ثابت کرنے کے لیے لکھی گئی ہے۔ اس کے ٹائٹیل پر لکھا ہے ''سرسید احمد خان، اپنی تحریرات فاسدہ اور عقائد کاسدہ کے آئینہ میں'' کتاب ادارۃ العلم والتحقیق، نوشہرہ نے شائع کی ہے۔

۹- بانگ درا، نظم: بزم انجم

۱۰- استاد مصطفیٰ ملکیان عصر حاضر کے علم کلام جدید کے نامور دانشوروں میں شمار ہوتے ہیں۔ وہ تہران یونیورسٹی کے شعبہ الٰہیات سے وابستہ رہے ہیں۔

۱۱- شرح منظومہ عظیم فیلسوف ملا ہادی سبزواری کی کتاب ہے۔

۱۲- مرجع اس فقیہ کو کہتے ہیں جس کی طرف عامۃ الناس مسائل شرعی میں تقلید کے لیے رجوع کرنے لگیں۔

۱۳- اسے راقم نے اپنی کتاب ''جماعت اسلامی پاکستان، ایک حاصل مطالعہ'' میں نقل کیا ہے۔ (ص۔۴۰)

۱۴- ابراہیم شاطبی، آٹھویں صدی ہجری کے معروف اور جرات مند مالکی فقیہ

۱۵- بانگ درا، نظم: پھول

۱۶- نہج البلاغہ، حصہ سوم، کلمہ: ۱۷۲

علم کا موضوع وجود ہے جو صرف ادراک حقیقت کا نام ہے اور عمل کا موضوع کمال ہے جو حصول مقصد سے وابستہ ہے، علم کا مسئلہ یہ ہے کہ وجود کیا ہے؟ اور عمل کا مسئلہ یہ ہے کہ کمال کیسے حاصل ہو؟ علم کا محرک موضوع کی نسبت شک ہے، عمل کا محرک مقصد کی نسبت یقین ہے، علم سے پہلے لاعلمی ہے اور عمل سے پہلے ایمان ہے کہ مقصود حاصل ہوگا۔ علم کا نتیجہ ادراک حقیقت ہے، عمل کا نتیجہ حصول مقصود ہے۔ علم کے لیے جبر ضروری ہے یعنی علت و معلوم کا تعلق اور عمل کے لیے اختیار ناگزیر ہے، تفسیر علم کے لیے ہے قرآن عمل کے لیے۔ تفسیری علوم کا موضوع قرآن ہے، علوم علوم ہی رہیں گے محرک عمل نہیں بن سکتے، قرآن کا موضوع غایت نزول کا حصول ہے۔

(قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل...... برہان الدین احمد فاروقی)

مسیحی علم کلام اور سماجی اصلاحات

ہارون ناصر
کرسچین اسٹڈی سنٹر، راولپنڈی

ترجمہ: ثاقب اکبر

دنیا کے بہت سے حصوں میں مسیحیت کے پیروکار سیاسی اور سماجی تحریکوں میں شریک رہے ہیں۔ ان تحریکوں میں عام آدمی کو متحرک کرنے کے لیے ان کلامی تعبیرات نے اہم کردار ادا کیا جو مسیحی مذہبی فکر کے تحت اختیار کی گئی ہیں۔ یہ مضمون بعض ایسی تعبیرات کا تعارف ہے۔

تعارف

انسانی زندگی ہمیشہ معاشرتی صورت میں رہی ہے، ایک ایسی سماجی زندگی جو متعدد سماجی اور اخلاقی مسائل کو جنم دیتی ہے۔ ان مسائل کو حل کرنے کے لیے کسی مستند اور یقینی طرز فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لیے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کس طرح سے کوئی ایک صحیح طرز عمل کا ادراک کر سکتا ہے۔ پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مجھے اور آپ کو اس دنیا میں کس طرح سے رہنا چاہیے۔ اس کے ایک سے زیادہ جوابات ہو سکتے ہیں لیکن کونسا جواب بہترین ہے کہ جس پر عمل کیا جانا چاہیے؟ یہ دراصل ایک اور مشکل سوال ہے جس کا جواب کسی اور ایسے طریق کار سے دیا جانا چاہیے کہ جو عمومی طور پر قابل قبول ہو۔ اس کا جواب ایسا ہونا چاہیے جو ہماری اجتماعی زندگی کی کوئی عملی صورت سامنے لا سکے، لہٰذا اسے قبول یا مسترد کرنے سے ماحول پر کوئی نہ کوئی اثر ضرور پڑے گا۔ چاہے وہ امن و ہم آہنگی کے حوالے سے ہو یا ناہمواری کے لحاظ سے۔

ہم جانتے ہیں کہ معاشروں کا مطالعہ بہت سے نئے تجربات کو سامنے لاتا ہے۔ قبل ازیں کچھ نقطہ ہائے نظر، تصورات اور نظریات صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لیے مرتب ہوئے۔ جہاں تک معلوم تاریخ کا تعلق ہے ہر دور میں سماجی مسائل کا سامنا رہا ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ان میں نئے مسائل کا اضافہ ہوتا رہا ہے اور سماج کے مزید پیچیدہ ہونے کا سلسلہ جاری رہا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ سلگتے ہوئے سماجی مسائل تھے جنھوں نے قوموں، بادشاہتوں، قبیلوں اور خاندانوں تک کو تقسیم کر دیا۔ یہ تقسیم آگے بڑھ کر دشمنی اور خونیں معرکوں کا باعث بھی بنی۔ متعدد سوالات پر امن زندگی کی ایک آرزو کیلئے درپیش تھے۔ تاہم یہ آسانی سے حاصل ہونے والا ہدف نہیں ہے۔ ان معرکوں اور ان کے حل کے حوالے سے مذہب بھی اپنی سادگیوں اور پیچیدگیوں کے ساتھ موجود ہے۔ خدا کی بالادستی کا مذہبی نقطۂ نظر، بقائے خود (بقائے اصلح) کے سماجی طرز فکر کا مخالف ہے۔ مذہبی نقطہ نظر کے مطابق ایک شخص اپنے آپ کی نفی کرتا اور خدا کی بالادستی کو تسلیم کرتا ہے اور اپنے تئیں رضائے الٰہی کے سپرد کر دیتا ہے۔ لہٰذا مذہب اور سماج کے مابین کچھ اختلافات ہیں، اس کے باوجود دونوں ساتھ ساتھ موجود ہیں۔

نظام ہائے الٰہیات کی تشکیل

ایک مرتبہ جی کے چیسٹرٹن (G.K. Chesterton) نے کہا تھا:

> جتنے سوالات دریافت کرنا تھے وہ ہم کر چکے ہیں۔ اب ہمیں جوابات دریافت کرنا ہیں۔

جوابات کی تلاش سے پہلے ضرورت اس امر کی ہے کہ اپنے وجود کا مقصد جانا جائے، اللہ اور زندگی سے

اپنے تعلق کو سمجھا جائے۔ اس سفر میں تہذیبوں کا وجود میں آنا، انسان کی ارتقا کا اگلا مرحلہ تھا۔ ان عوامل کو یقینی تو نہیں لیا گیا تاہم نظریات کے ساتھ ساتھ انہیں بھی فطرت کے حقائق تصور کیا گیا، جنہوں نے الگ الگ ارتقا پایا اور جو ایک دوسرے سے مختلف تھے لہٰذا اتحاد، ہم آہنگی اور اشتراک ابھی دور کی بات تھی۔ اسی موقع پر مذہب بھی سماجی ترقی میں مدد دینے کے لیے موجود رہا۔ اس نے اختلافات کا احترام کیا اور انھیں مختلف نظام ہائے الٰہیات (Theologies) کا نام دیا۔ الٰہیات ایک ایسی چیز قرار دی جاسکتی ہے جو کلام خدا پر یہ جاننے کے لیے تحقیقات کرے کہ اس نے اپنے بارے میں کیا کہا ہے۔ وہ تمام چیزوں کا آغاز و انجام اور ابتداء و انتہا ہے۔ اس لیے الٰہیات کو انہی خطوط پر پیش کیا گیا۔ جن کے بارے میں رومیوں کے نام اپنے خط میں سینٹ پال نے واضح طور پر کہا:

اسی کی طرف سے اور اسی کے وسیلے سے اور اسی کے لئے سب
چیزیں ہیں۔ (11:36)

الٰہیات ایک ایسی چیز قرار دی جاسکتی ہے جو کلام خدا پر یہ جاننے کے لیے تحقیقات کرے کہ اس نے اپنے بارے میں کیا کہا ہے۔

یونانی بنیاد رکھنے والی الٰہیات *(Theology)* کا مطلب ہے خدا کا مطالعہ اور علم (*Theos-Logos*)۔ لہٰذا الٰہیات خدا کو اس طرح سے سمجھنے کی کوشش کا نام ہے جس طرح سے اسے مقدس کتاب میں اتارا گیا ہے۔ اگر چہ اس کا یقین کامل کر لیا گیا ہے کہ کوئی نظامِ الٰہیات خدا کو ہرگز پوری طرح بیان نہیں کر سکتا کیونکہ اس [اللہ] کے طریقے ہم سے کہیں بلند ہیں۔ تاہم یہ بھی خدا کی خواہش ہے کہ ہم اس کے بارے میں زیادہ معرفت حاصل کریں، کیونکہ ہم جتنی زیادہ اس کی معرفت حاصل کریں گے اتنا ہی اس سے اپنے تعلق کو بڑھا سکیں گے۔ نظام ہائے الٰہیات ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتے ہیں لیکن الٰہیات کی تعلیم کا مطلب صرف یہ نہیں کہ تمام اہم مکاتب فکر کے مشترک نقطہ ہائے نظر کو زیر بحث لایا جائے۔ اس تعلیم کا مقصد ایک ایسی آمادگی نہیں جسے سب اپنا موضوع بنائیں اور نہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر کسی کو جو کہنا ہے اسے سنجیدگی سے لیا جائے۔ الٰہیات کی تعلیم کا مقصد اس آمادگی کا پایا جانا ہے کہ آپ دل سے دوسروں کی آراء پر تبصرہ کریں۔ اس طرح کے مکالمے کی دعوت کا اصل مقصد حق تعالیٰ کی زیادہ سے زیادہ معرفت حاصل کرنا ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر نظام ہائے الٰہیات ہم سب کے لیے وجود خدا اور اس کی رضا کی معرفت کے لیے ہیں تو یہ ہماری سماجی زندگی میں مددگار کیسے ہو سکتے ہیں۔ یہ یقین کیا جاتا ہے کہ **سیکولر دنیا میں نظریہ (Ideology) تقریباً وہی چیز ہے جو مسیحی دنیا میں الٰہیات کے نام سے موجود ہے۔** لہٰذا دونوں کی فطرت ایک جیسی ہے۔ الٰہیات کا معاشرے میں بھی ایک مقام ہے اور سماجی باطنیات زیادہ تر نظام ہائے الٰہیات ہی سے اپنے مسائل کا حل پاتی ہیں۔ جیسا کہ امریکہ میں گوروں اور کالوں کے مابین شدید اختلافات تھے جو خونیں فسادات میں تبدیل ہو گئے تھے۔ سیاہ فاموں کی الٰہیات (Black Theology) نے ایک طرف سیاہ کمیونٹی کو اپنے بارے میں اور گوروں سے اپنے اختلافات کو سمجھنے میں مدد دی اور دوسری طرف وہ اس قابل ہوئے کہ دوسروں کو اپنے وجود کے بارے میں بتا سکیں۔ اسی طرح دیگر نظام ہائے الٰہیات مثلاً نسائی الٰہیات، حریت پسندانہ الٰہیات بلکہ بعض مقامی نظام ہائے الٰہیات جیسے منجنگ الٰہیات (کوریا میں) یا کمی الٰہیات (پاکستان اور بھارت کے حوالے سے) اور اس سے ملتے جلتے دیگر نظام ہائے الٰہیات نے پسے ہوئے لوگوں کی فریادوں اور پریشانیوں کو موثر اور غیر متشددانہ طریقے سے پیش کرنے میں مدد دی۔ نتیجۂ ہر حقیقی نظام الٰہیات کو ہر

مقام پر استحصال کی تمام اقسام کے خلاف ضرور جنگ کرنا چاہیے، یہ استحصال صنفی حوالے سے ہو، نسل پرستی کی صورت میں ہو، ذات برادری کے لحاظ سے ہو، ثقافتی اعتبار سے ہو یا مذہبی اختلاف کی بنیاد پر۔ لہٰذا تمام نظام ہائے الٰہیات استحصال کی تمام صورتوں کے شکار لوگوں کی پشتیبانی کے لیے مقدس کتاب کے ہمراہ موجود ہیں۔

ایسے میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا نظام ہائے الٰہیات ہی سماجی یا مذہبی مسائل حل کرنے کا واحد راستہ ہیں یا کوئی مختلف چیز بھی ہوسکتی ہے۔ اگرچہ سیکولر دنیا میں مسائل کے حل کے لیے متعدد کامیاب طریقے موجود ہیں لیکن اختلافات کا تصور اس کے ہاں بھی ہمیشہ موجود رہتا ہے۔۔۔ بشمول ان کے جنھیں اپنی الٰہیاتی صورت حال کو کوئی نام دینے کا راستہ سجھائی نہیں دیا۔ ہر ایک کے اپنے مخصوص مفادات، ترجیحات، نقطہ ہائے نظر، تجزیات اور مقاصد ہیں، اپنے خاص سماجی سیاق وسباق کی ضروریات کی بنیاد پر۔

الٰہیات کا مطالعہ زیادہ تر دیگر مذہبی تصورات عناوین کے مطالعے کی طرف بھی متوجہ کرتا ہے۔ اس کے موضوعات روح، جنت، جہنم، محبت، خدا کے لیے محبت، زندگی، امید، حیات بعد از ممات مذہبی رسوم اور بہت سے دیگر جو ذہن میں آئیں، ہوسکتے ہیں۔ یہ زیادہ تر اس لیے ہے کہ الٰہیات بیشتر مقدس متن پر مبنی ہوتی ہے اور یسوع مسیح کا بڑا مقصد غریب کو بدحالی اور استحصال سے نجات دلانا تھا۔ ان کا موقف ان یہودیوں کے بھی خلاف تھا جو استحصال اور ظلم کے ایجنٹ تھے۔ لہٰذا وہ مذہبی افراد جو بائبل کے متن سے قوت حاصل کرتے ہیں، ہماری سوسائٹی میں مختلف شکلوں میں موجود شیطان کو نکال باہر کرنے کا منصب سنبھالتے ہیں۔

> نظام ہائے الٰہیات ایک دوسرے سے مختلف ہوسکتے ہیں لیکن الٰہیات کی تعلیم کا مطلب صرف یہ نہیں کہ تمام اہم مکاتب فکر کے مشترک نقطہ ہائے نظر کو زیر بحث لایا جائے۔

نظام ہائے الٰہیات کا تعارف

الٰہیات کو عقائد کی پراگندگی اور اختلاف کی کیمیت کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے، بجائے جوڑنے والی اور سادہ قوت کے طور پر۔ تاہم عام طور پر یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ایک شخص نے عام زندگی میں جس آسانی اور سکون کا تجربہ کیا ہے ویسی ہی آسانی وہ دوسرے کی زندگی میں لاسکتا ہے۔ لہٰذا یہ فرض کیا گیا ہے کہ نظام ہائے الٰہیات کا گہرا اثر نہ فقط ان علاقوں میں ظاہر ہوگا جن میں وہ پھلے پھولے ہیں بلکہ یہ ان دور دراز کے ممالک اور براعظموں کے لیے بھی مفید ہوں گے، جن کا ان علاقوں سے بالکل کوئی تعلق نہیں۔

نظام ہائے الٰہیات میں ہم یوں فرق کرسکتے ہیں:

۱-فطری الٰہیات ۲-الہامی الٰہیات ۳-روایتی الٰہیات ۴-انفرادی الہام

فطری الٰہیات

یہ دنیائے فطرت کے علم اور انسانی فکر کی بنیاد پر استوار ہے۔ یہ ایک علاقے سے دوسرے علاقے میں مختلف ہوسکتی ہے تاہم اس کا ماخذ ایک ہی ہوتا ہے۔ سینٹ پال کے الفاظ میں اسے یوں بیان کیا جاسکتا ہے:

> آسمان سے اللہ کا غصہ ان آدمیوں کی خدا فراموشی اور بداعمالی کے خلاف نازل ہوسکتا ہے جنھوں نے اپنی بداعمالی کے ذریعے سچ کو دبایا کیونکہ خدا کے بارے میں جو کچھ جانا جاسکتا ہے ان پر واضح ہے کیونکہ اللہ نے یہ ان پر واضح کیا ہے۔ اس لیے کہ تخلیق دنیا کے حوالے سے اللہ کی ناقابل رویت خصوصیات۔۔۔ اس کی قدرت لازوال اور پاک فطرت۔۔۔ کو دیکھا جاچکا ہے، جو کچھ بنایا گیا ہے ان سے انھیں سمجھا جاسکتا ہے، لہٰذا آدمیوں کے پاس کوئی عذر نہیں۔ خدا کو جاننے کے باوجود انھوں نے اس کی ثنا نہیں کی اور نہ خدا جان کر اس کا شکر ادا کیا ہے جبکہ ان

کی سوچ بے نتیجہ ہوگئی اور ان کے نادان دل اندھیرے میں ڈوب گئے۔ اگرچہ انھوں نے اپنے سمجھ دار ہونے کا دعویٰ کیا لیکن وہ احمق ہوگئے اور انھوں نے خدائے لم یزل کی ثنا کو اپنے ان تصورات سے بدل لیا جو فانی انسان، پرندوں، حیوانوں اور کیڑے مکوڑوں کو دیکھنے کے لیے بنائے گئے تھے۔ (1:18-23 رومیوں کے نام)

پس یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ فطری الٰہیات انسانیت کو اللہ کے معجزانہ کام کے بارے میں پھر سے سوچنے اور سمجھنے میں مدد دے۔ خود تخلیق کردہ الٰہیات کے بجائے بہتر ہے کہ بصیرت الٰہی کے ساتھ چلا جائے اور اس کی تخلیق کو آشکار کرنے کی کوشش کی جائے۔

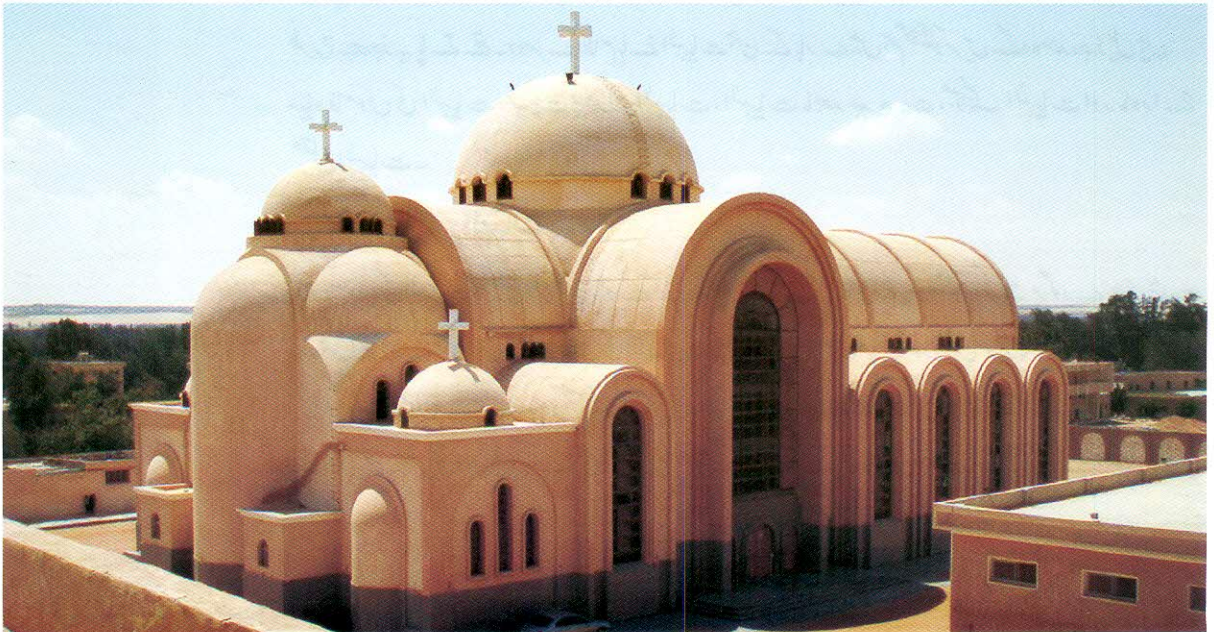
الٰہیات خدا کو اس طرح سے سمجھنے کی کوشش کا نام ہے جس طرح سے اسے مقدس کتاب میں اتارا گیا ہے۔

الہامی الٰہیات

انسانوں کے لیے اللہ کی نازل کردہ جو بائیبل میں موجود ہے مُنزل یا الہامی الٰہیات ہے۔ ماورائے فطرت نزول یا کسی قسم کا مقدس عقیدہ اسے ایک مثالی طریقے سے بیان کرتا ہے۔ حضرت داؤدؑ علم بشریات (Anthropology) کو یوں بیان کرتے ہیں:

افلاک خدا کی حمد کرتے ہیں۔ آسمان اس کے ہاتھوں کے کام کا اعلان کرتے ہیں۔ ہر روز وہ بیان سامنے لاتے ہیں، ہر رات وہ علم پیش کرتے ہیں۔ کوئی بیان یا زبان ایسی نہیں جس میں ان کی آواز سنائی نہ دے۔ ان کی آواز ساری زمین پر پھیل جاتی ہے، ان کے الفاظ دنیا کے اختتام تک۔۔۔ مولا کا قانون کامل ہے جو روح کو زندہ کرتا ہے۔ مولا کے قوانین معتبر ہیں۔ باشعور بنانے والے سادہ سونے سے زیادہ گراں قدر ہیں۔۔۔ خالص ترین سونے سے بھی بڑھ کر۔ وہ شہد سے زیادہ شیریں ہیں، اس شہد سے جو چھتے سے حاصل کیا جائے۔ (Ps. 13:1-4,7,10)

اس مقام پر داؤدؑ باطنیت کے راز سے پردہ اٹھاتے ہیں جسے حضرت عیسیٰؑ نے بھی یوں بیان کیا ہے:

تم سب جو بھاری بوجھ اٹھائے اٹھائے تھک گئے ہو میری طرف آؤ میں تمھیں آرام دوں گا۔ میری زنجیر لے جاؤ اور اسے پہن لو اور مجھ سے سیکھو کیونکہ میں ایک شریف اور رحمدل روح ہوں اور تم آرام پاؤ گے۔ یہ زنجیر جو میں تمہیں دوں گا آسان ہے اور جو بوجھ میں تم پر ڈالوں گا ہلکا ہے۔ (11:28-30 متی کی انجیل)

لہٰذا یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ ہر عیسائی مُنزل الٰہیات کی طرف رجوع کرے اور زیادہ معرفت حاصل کرے بجائے اس کے کہ وہ روایتی راستوں کا مطالعہ کرے لیکن منزل یا الہامی الٰہیات زندگی کو مختلف معنی دیتی ہے۔

روایتی الٰہیات

روایتی الٰہیات ان کتابوں کے متن یا عبارات پر مبنی ہے جو مختلف عنوانات کے تحت ہے۔ یہ ابتدائی شکل ہو سکتی ہے لیکن خود ایک مکمل قانون نہیں ہے۔ انجیل میں Dogma سیزر کے اس فرمان میں مل سکتا ہے:

اس وقت آگسٹس بادشاہ نے حکم دیا کہ ساری رومی سلطنت کی مردم شماری کی جائے (1 : 2 لوقا کی انجیل)

نیز یروشلم میں حواریوں کی کونسل کے اس فرمان میں:

وہ سب بادشاہ کے قوانین توڑ رہے ہیں، یہ کہتے ہوئے کہ کوئی اور بادشاہ بھی ہے جس کا نام یسوع ہے۔ (17:7 اعمال)

اور یسوع موسوی قانون کو تبدیل کرتے ہیں:

اس نے اپنے احکام و قوانین کے ذریعے یہودی قانون ختم کر دیا تا کہ دو نسلوں میں سے اپنے ساتھ لوگوں کے ایک نئے اتحاد کو معرض وجود میں لا سکے تا کہ اس طرح سے امن قائم کر سکے۔ (2:15 افسیوں کے نام)

یہ عبارات واضح طور پر مختلف زمانوں کو بیان کرتی ہیں، جو صرف ایک منطقی تجربے کا نظام ہے اور روایتی الٰہیات اپنی قدریں کھو دیتی ہے اگر یہ زندہ مسائل میں اپنی تعبیر نو اسی طرح سے نہ کرے جس طرح جو کچھ ہو چکا ہے اُس کے لئے اس نے حل پیش کیا تھا۔[۴]

سیکولر دنیا میں نظریہ (Ideology) تقریباً وہی چیز ہے جو مسیحی دنیا میں الٰہیات کے نام سے موجود ہے۔

انفرادی الہام:

ہم سب اس امر کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ ایسا کر سکتا ہے اور اکثر کرتا ہے کہ اپنے آپ کو آشکار کرتا ہے۔ آدم سے لے کر آج تک لوگوں کا اللہ سے بلا واسطہ اور قریبی ارتباط کا تجربہ رہا ہے۔ یہ ارتباط خواب کی صورت میں، مادی طور پر یا روحانی کمک یا شفا یا کسی بھی اور طریقے سے جو کوئی سوچ سکتا ہے، ہو سکتا ہے۔ یہ ایک منفرد طریقے کی الٰہیات ہے جو کسی کے انفرادی تجربے/تجربات کے طور پر بیان ہوتی ہے۔

الٰہیات کی اور بھی متعدد قسمیں یا طریقے ہو سکتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے کہ یہ کسی کے ذاتی تجربے، متاثر ہونے یا نجات پانے کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں مختلف عنوانات کی ایک طویل فہرست ہمارے پاس ہے البتہ ہم ان میں سے صرف چند کا ذکر ان کے وجود اور سوسائٹی پر ان کے اثر کو دیکھنے کے لیے کریں گے۔ یہ بھی آشکار ہوگا کہ یہ تحریکیں کس طرح سے مقدس کتاب سے مربوط تھیں اور بائیبل اور الٰہیاتی تاویلات دونوں کی موجودگی میں لوگ کس طرح سے جذبہ پاتے تھے۔ دوسرے نظام ہائے الٰہیات جن کے بارے میں ہم گفتگو کریں گے وہ مندرجہ ذیل ہیں:

سیاہ فاموں کی الٰہیات، حریت پسندانہ الٰہیات، الٰہیات مابعد جدیدیت، میجنگ الٰہیات اور ماورائے عقل الٰہیات۔

سیاہ فاموں کی الٰہیات

سیاہ فاموں کی الٰہیات کا تعلق افریقی بنیاد سے ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ماضی میں براعظم افریقہ پر گورے بڑی شدت سے حملہ آور ہوئے اور وہاں کے باسیوں کی ایک بہت بڑی تعداد کو غلام بنا لیا گیا اور انھیں سفید فاموں کے علاقے میں بھیج دیا گیا۔ کالوں نے بہت زیادہ مصیبتیں اٹھائیں، ان میں سے بہت سے فاقہ کشی اور سرد موسم کے ہاتھوں جان سے ہاتھ دھو بیٹھے۔ افریقی امریکیوں نے اپنی آزادی کی تحریک شروع کی۔ سیاہ فاموں کی الٰہیات کے ذریعے انھوں نے یہ

پیغام دیا کہ افریقی امریکی بھی برابر کے انسان ہیں اور انھوں نے بھی یسوع مسیح کو اپنے نجات دہندہ اور مولا کے طور پر قبول کیا ہے۔ آقا اور غلام کا تعلق انھیں کس طرح سے تقسیم کرسکتا ہے جبکہ دونوں مساوی قرار دیے گئے ہیں۔
معاصر سیاہ فاموں کی الٰہیات کی جدید امریکی بنیادوں کو 31 جولائی 1966 سے تلاش کیا جاسکتا ہے جب 51 کالے عبوری پادریوں کے گروپ نے جو اپنے آپ کو نیگرو کلیسائیوں کی قومی کمیٹی کہتے تھے، ایک تجویز شائع کی جو نسل پرستی کے خلاف جنگ کے حوالے سے زیادہ جارحانہ نقطہ نظر تھا۔ اس سلسلے میں جوش دلانے کے لئے انھوں نے بائبل کو استعمال کیا۔ جیمز کون اور ڈی وائٹ ہوپکنز اور دیگر متعدد دانشوروں کو اُن نمایاں مذہبی راہنماؤں میں شمار کیا جاتا ہے جو فیلڈ میں اپنا کردار ادا کررہے ہیں۔

نسائی الٰھیات

نسائی الٰہیات ایک ایسی تحریک ہے جو روایات، رسوم اور تشریحات کو نسائی حوالے سے از سرنو پیش نظر رکھنے سے عبارت ہے۔ نسائی مذہبی دانشوروں کا مقصد یہ ہے کہ مذہبی علماء اور مذہبی مقتدرہ میں نوجوان خواتین کے کردار کو بڑھایا جائے نیز خدا کے بارے میں تصور اور زبان کے مردانہ تفوق کی از سرنو تعبیر کی جائے جس میں ماں کی حیثیت سے عورت کے مقام کو ملحوظ رکھا جائے اور مذہبی مقدس کتابوں میں عورت کے تصورات کا مطالعہ کیا جائے۔
متعدد نسائی مذہبی دانشوروں نے اللہ کے لئے بے صنف یا کثیر الاصناف زبان استعمال کی ہے۔ اُن کی دلیل یہ ہے کہ زبان خدا کے برتاؤ اور ذات کے بارے میں عقیدے پر قوی اثرات مرتب کرتی ہے۔

نسائی الٰھیات ایک ایسی تحریک ھے جو روایات ، رسوم اور تشریحات کو نسائی حوالے سے از سر نو پیش نظر رکھنے سے عبارت ھے۔

حریت پسندانہ الٰھیات

جیسا کہ اس معنی سے سمجھا جاسکتا ہے حریت پسندانہ الٰہیات بلا واسطہ پسے ہوئے لوگوں کی آزادی سے مربوط ہے۔ یہاں حضرت عیسٰی کو صرف ایک نجات دہندہ کے طور پر نہیں دیکھا جاتا بلکہ زیادہ زور اس امر پر دیا جاتا ہے کہ وہ پسے ہوئے لوگوں کو آزادی دلانے والے ہیں۔ یہ الٰہیات غریبوں اور پسے ہوؤں کے لئے انصاف کی فراہمی پر زور دیتی ہے، خاص طور پر سیاسی فعالیت کے ذریعے۔ حریت پسندانہ الٰہیات نے زیادہ تر لاطینی امریکہ کے ممالک میں ارتقا پایا، جہاں مظلوم اور پسے ہوئے لوگوں نے جو پکے مومن بھی تھے، تاکہ عیسائی مذہب سے کوئی طاقتور چیز حاصل کریں۔ اس سلسلے میں چرچ کی سماجی تنظیم ایک قابل ذکر خصوصی قدم ہے اور یہ غریب کے لئے ترجیحی انتخاب پر زور دیتا ہے۔ چنانچہ بنیادی گروہ (Base Communities) بنائے گئے جنھوں نے چرچ سے باہر بائبل کا مطالعہ کیا۔ ان بنیادی گروہوں کی طرف سے praxis کی اصطلاح استعمال کی جاتی تھی، جو لفظ کو پڑھنے اور دن بھر اُس پر عمل کرنے کی کوشش تھی اور پھر بار دیگر شام کو وہی مقدس نوشتہ پڑھا جاتا تھا۔ اس مشق نے عوام کو یہ سمجھنے میں مدد دی کہ کس طرح مقدس کتاب نے دن بھر اُن کی عملی زندگی میں اُنکی مدد کی۔

مینجنگ الٰھیات

مینجنگ الٰہیات (Minjung Theology) 1970 کی دہائی میں جنوبی کوریا میں ظہور پذیر ہوئی۔ اس نے جنوبی کوریا کے عیسائیوں کی سماجی انصاف کے حصول کی جدوجہد سے جذبہ حاصل کیا۔ کوریائی زبان میں مینجنگ کا معنی ہے ''عام لوگ'' لہٰذا یہ ایک عوامی نظریہ الٰہیات ہے۔ یہ کوریائی حقیقت کے حوالے سے دین عیسوی کی سیاسی تاویلات کی نشوونما ہے۔

یہ یقین کیا جاتا ہے کہ کوریائی لوگوں نے اپنی کتاب مقدس کی تشریحات میں اپنی عقل عام کو استعمال کیا۔ وہ بائبل کا مطالعہ ان کہانیوں کی اقساط کے طور پر کرتے ہیں جن میں بتایا گیا ہے کہ اللہ نے شدید دباؤ کے حالات میں چھوٹوں کی حفاظت کے لئے کیا کیا ہے۔ ایک زندہ مثال کے طور پر انھوں نے بائبل کی کہانیوں کو جاپان کے ماتحت کوریا کی زبردستی کی کہانی سے مربوط کر دیا اور اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ حضرت موسیٰؑ اور حضرت عیسیٰؑ کا خدا اُن کی اپنی شناخت کی حفاظت کی جدوجہد میں اُن کے ساتھ ہے۔ اسی طرح اُنھوں نے بائبل کی دیگر متعدد کہانیوں کو اپنی جدوجہد سے مربوط کر لیا اور اس سے قوت حاصل کی۔

حاصل کلام

متعدد نظام ہائے الٰہیات کے بارے میں سطور بالا میں کی گئی بحث اور وضاحت کی روشنی میں یہ شہادت ملتی ہے کہ یسوع مسیح کے مذہب اور قربانی سے یہ واضح پیغام ملتا ہے کہ انھوں نے اپنی جان غریب اور مظلوم کے لئے قربان کی۔ ہم عہد نامہ جدید سے یہ واضح پیغام اخذ کرتے ہیں کہ یسوع نے انھیں غربت، بیماری، ناانصافی اور ظلم کے خلاف جنگ پر ابھارا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ یسوع نے انھیں یہ بھی سکھایا ہے کہ ہمیں قانون کی خلاف ورزی نہیں کرنی، لیکن معیارات کے اندر زندگی گزارتے ہوئے۔

یسوع متعدد تمثیلیں بروئے کار لائے اور انھوں نے معجزات کے ذریعے غریب اور پسے ہوئے انسان کو سماجی انصاف مہیا کرنے کی عملی مثال پیش کی۔ انھوں نے اندھی تقلید اور جمود کو للکارا۔ انھوں نے پسے ہوئے انسانوں کو اُن کے حقوق جاننے میں مدد کی جو لوگ سماجی برائی کے خلاف چلے۔ آغاز خطبہ (Beatitudes) میں اُن کی انھوں نے پوری حمایت کی اور اُنھیں برکت دی۔

ان مثالوں کی روشنی میں جب ہم ان نظام ہائے الٰہیات کی تعریف اور عملی پس منظر کو دیکھتے ہیں تو ہمیں کسی حد تک ملتی جلتی صورت حال ملتی ہے جہاں غریب، پسے ہوئے اور مظلوم لوگ طاقت ور ظالموں کے خلاف اُٹھے اور سماجی برائی سے نجات تک اپنی غیر مشروط حمایت کا اعلان کیا۔ تمام قسم کے نظام ہائے الٰہیات اپنے پس منظر میں ملتی جلتی کہانیاں رکھتے ہیں۔ اگر جنوبی کوریا میں مینجنگ (عام آدمی) نے اللہ کو اسی طرح اپنے ساتھ پایا جیسے اُس نے موسیٰ کی مدد کی تھی، اسی طرح پاکستان میں کمی نظام الٰہیات غریبوں کی بہت مدد کرتا ہے جو یسوع کو اپنے درمیان پاتے ہیں، اُس وقت بھی جب وہ جانوروں اور دوسرے بے گھر لوگوں کے درمیان ایک چارہ دان میں پیدا ہوئے۔ مریم اور یوسف امیر لوگ نہ تھے لیکن تین سمجھدار آدمی یوسف کی تلاش میں بادشاہ کے پاس گئے۔ اسی طرح ہم پاکستانی مسیحی یسوع کو اپنی بستیوں میں اپنے مٹی کے گھروں میں اپنے گرد پاتے ہیں، بالکل اپنے درمیان لیکن ساتھ ساتھ ہمارے پاس ایسے سمجھدار لوگ بھی ہیں جو یسوع کو ہمیشہ محلات میں تلاش کرتے ہیں۔ تاہم حقیقی جدوجہد غریبوں کے مابین ہے، اُنھیں سماجی انصاف مہیا کرنے کے لئے، انھیں کچھ روٹی دینے کے لئے، اُن کے بیمار کی نگہداشت کے لئے، اُن کے بچوں کی تعلیم کے لئے اور سب سے بڑھ کر اُن کے شعور کی بلندی کے لئے۔

لہٰذا ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ مغربی عیسائیت نے مسیحی اقدار کو دور کر دیا ہے اور اسے نئے افکار سے بھر دیا ہے۔ یہ کسی حد تک درست ہو سکتے ہیں لیکن درحقیقت یہ بھی سچ ہے کہ ظلم کے خلاف کچھ تحریکیں بھی مغرب سے شروع ہوئیں۔ ہم نے مشرق میں جذبہ حاصل کیا اور اپنے آپ کو نہ فقط اللہ کے زیادہ قریب پایا بلکہ اپنے اُن بھائی بہنوں کے بھی زیادہ نزدیک پایا جو پسے ہوئے ہیں اور ایسے ظلم کے خلاف جنگ آزما ہیں۔

متعدد نسائی مذہبی دانشوروں نے اللہ کے لئے بے صنف یا کثیر الاصناف زبان استعمال کی ہے۔ اُن کی دلیل یہ ہے کہ زبان خدا کے برتاؤ اور ذات کے بارے میں عقیدے پر قوی اثرات مرتب کرتی ہے۔

آفاقی اسلام
اور جدید تحریک اصلاح کا منہج

راشد شاز

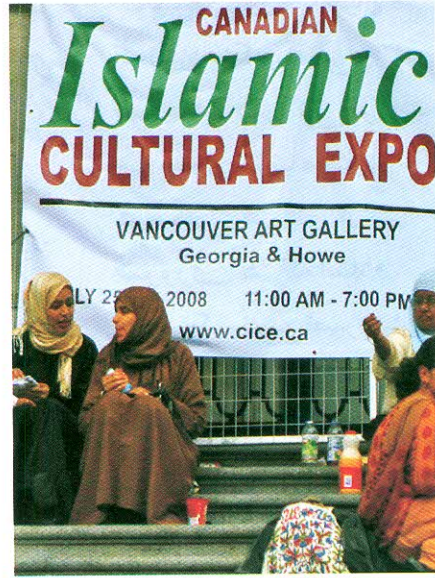
راشد شاز بھارت کے ایک ممتاز صاحب فکر ہیں۔ "اسلام۔ مستقبل کی بازیافت" ان کی اہم کتاب ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اسلام ایک آفاقی دین ہے جس کی برکات سے ساری دنیا مستفید ہوسکتی ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ اسلام کی ایک نئی تعبیر پیش کی جائے جو کسی زمان ومکان یا گروہ سے متعلق نہ ہو۔

عام انسانی دنیا سے ماوراء ایک ایسے virtual world کا وجود میں آجانا جہاں کروڑ ہا کروڑ نفوس ایک دوسرے سے بحث ومباحثہ اور باہمی استفادے میں مشغول ہوں، ایک حیرت ناک وقوعے سے کم نہیں۔ عالم محسوسات سے پرے ایک ایسی اضافی دنیا کا وجود جو مسلسل ہماری زمینی زندگی کو متاثر کر رہی ہو، ایسی حقیقت ہے جسے مزید نظرانداز کرنا اب ماضی پرست قوموں کے لیے بھی ممکن نہیں رہا۔ صحیفوں کی نشر واشاعت کا یہ عالم ہے کہ جس موضوع پر بھی بٹن دبایئے معلومات کا ایک لامتناہی سمندر موجود ہے۔ ہر قسم کے افکار وخیالات اپنی تمام خباثتوں اور سعادتوں کے ساتھ قاری کے منتظر ہیں۔ انٹرنیٹ کی اس virtual دنیا میں نہ کوئی محتسب مؤثر رہ گیا ہے اور نہ ہی کسی خیال کو محض قوت کی بنیاد پر دباڈالنا ممکن ہے۔ مزے کی بات یہ ہے کہ اس سائبر دنیا کا نہ کوئی مرکز ہے اور نہ ہی کسی خاص تہذیب یا عسکری قوت کی اس دنیا پر اجارہ داری ممکن رہ گئی ہے۔ گویا سائبر سپیس ایک ایسی پوسٹ ماڈرن دنیا کی ایک جھلک ہے جہاں خیالات کو محض اس کی حقیقی قدر و قیمت کی بنیاد پر قبول یا رد کیا جانا ممکن ہوسکے گیا۔ اب انسانی دل ودماغ کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ مولوی یا محتسب کی چیرہ دستیوں سے یکسر آزاد ہوکر تہذیبی اور قومی سطح سے اوپر اٹھ کر اللہ کے عطا کردہ قلب سلیم کو حتی المقدور استعمال میں لائے اور پھر اپنی صوابدید پر، عقل ونظر کی روشنی میں اپنے لیے ایک بہتر راستے کا انتخاب کر سکے۔ انٹرنیٹ کی دنیا میں شیطان کے وساوس بھی ہیں اور خدا ترسوں کی دردمند رہنمائی بھی۔ فقہاء ومشائخ کے طے کردہ حتمی جواب بھی ہیں اور وحی ربانی کو سمجھنے کے لیے خود اپنے دل ودماغ کو متحرک کرنے کی دعوت بھی۔ اگر ایک طرف مختلف نظریات کا اپنا اپنا مسحور کن پروپیگنڈہ ہے تو دوسری طرف اس کے رد میں بھی کم مضبوط دلائل نہیں۔ واشنگٹن کے پرآسائش سوٹ میں بیٹھنے والا انسان ہو یا افغانستان کے نامعلوم پہاڑی سلسلوں میں بسنے والا شخص، انٹرنیٹ کی دنیا میں دونوں برابر کے شریک ہیں۔

دیکھا جائے تو انسانی تاریخ میں فکر ونظر کی آزادی کا اتنا وافر امکان پہلے کبھی نہ تھا۔ قلب ونظر کو جلا بخشنے کے لیے جس ذہنی افق اور بین الاقوامی مباحثے کی ضرورت تھی، اس کا ماحول تیار ہو چکا ہے۔ اس نئی صورتحال نے روایتی علماء کے قیل وقال سے پرے فرقہ وارانہ تعبیر اور مسلکی تشریحات سے ماورا، ایک ایسے ہمہ گیر مباحثے کی بناء ڈال دی ہے جس کے بطن سے فی زمانہ دین خالص کے طلوع ہونے کے امکانات وا ہو گئے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ انٹرنیٹ کی دنیا میں فکر ونظر کی بے مہار آزادی ہمیں ایسے سطحی اور junk مباحثے میں بھی الجھا سکتی ہے جس سے ہماری موجودہ پریشان خیالی میں مزید اضافہ ہو جائے۔ انفارمیشن کے اس سیلاب میں ڈس انفارمیشن کے ریلے بھی بہہ رہے ہیں۔ ان خطرات کا مقابلہ تو بہر حال کرنا ہوگا۔ دودھ کو پانی سے اور حق کو باطل سے ممیز کیے بغیر ہماری منزل بامراد نہ ہوگی۔ البتہ جو لوگ وحی کی روشنی کو اپنی مشعل راہ بنانے کا عزم رکھتے ہوں ان کے

لیے عمومی کنفیوژن کی اس فضا میں راستہ بنانا کچھ مشکل نہ ہوگا۔

کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ہم سائبر ورلڈ میں کسی نئے اسلام کے ظہور کے منتظر یا اس کے لیے کوشاں ہیں۔ دین خالص وحی ربانی کو ایک ایسی صورت حال میں پیش کرنے سے عبارت ہے جب زمان ومکان یا تہذیبی مظاہر کا پرتو وحی ربانی پر تقریباً معدوم ہوگیا ہو۔ خدا کا دین بندوں کی اس سائبر دنیا میں کچھ اس طرح جلوہ فگن ہو گویا وہ تمام انسانوں کو شمولیت کی یکساں دعوت دے رہا ہو۔ نہ وہ مشرق کا پرستار ہو نہ مغرب کا مخالف، نہ اسے عربوں سے کوئی خاص انسیت ہو نہ عجمیوں سے کسی درجے کی مخاصمت، نہ وہ ایشیاوالوں کا دین سمجھا جاتا ہو اور نہ کسی ایسے خاص تہذیبی قالب کا حامل کہ اہل مغرب اسے Middle-Eastern Religion قرار دیتے ہوں، گویا ایک ایسا اسلام جس کی مکمل تصویر قرآن مجید کی دفتین میں پائی جاتی ہو اور جسے سمجھنے کے لیے مسلمانوں کی تہذیبی تاریخ یا اموی، عباسی جاہ وحشم کے بیان کی چنداں ضرورت نہ ہو اور نہ ہی مسلم اسپین، مغل دہلی اور عثمانی ترکوں کی تہذیبی تاریخ کا اس پر پرتو پایا جاتا ہو۔ ایک ایسا اسلام جو تمام انسانیت کا نجات دہندہ ہو اور جس کے غلبے کی دعوت کسی خاص قوم کے تہذیبی غلبہ کی نفی سے عبارت ہو۔ محمد رسول اللہ جو کہ کافۃ للناس بشیرا ونذیرا ہیں اور جن کی رحمۃ للعالمینی پر قرآن کے صفحات گواہ ہیں، ان کی دعوتِ لا الٰہ کی منطقی انتہا ایک ایسے ہی منظرنامے کی طالب ہے جب تمام مسلکی مظاہر سے اوپر اٹھ کر عالمی سطح پر انسانوں کو خدائے واحد کی بندگی میں مربوط کردیا جائے۔ ایک ایسے غیر تہذیبی سلام کے ظہور کے لیے سائبر دنیا سے بہتر اور کون سی جگہ ہوسکتی ہے؟

روایتی مسلم ذہن کے لیے سائبر ورلڈ نئے چیلنجز کی آماجگاہ ہے۔ قدیم فقہی اصطلاحوں کا یہاں سرے سے اطلاق ہی نہیں ہوتا۔ سائبر ورلڈ میں دارالسلام اور دارالکفر کی اصطلاحیں بے معنی ہو کر رہ گئی ہیں، یہاں نہ کوئی centre ہے اور نہ periphery۔ بیک نظر مجموعی طور پر اس دنیا میں خیر بھی ہے اور شر بھی۔ امکانات کے اس سمندر سے فرد پر منحصر ہے کہ وہ اپنے کوزے میں کیا کچھ توشہ جمع کرتا ہے۔ کل تک جو لوگ دنیا کو تہذیبی اکائیوں میں منقسم دیکھنے کے عادی تھے، یا جو محمد رسول اللہ کے آفاقی پیغام کو عرب تہذیب میں محدود کیے دینے کے قائل تھے، یا جو یہ سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا تھے کہ عرب تہذیبی مظاہر ہی دین اسلام کا آفاقی پیغام ہے، اپنے قدیم عربی قالب سے ماورا تمام انسانوں کے لیے یکساں توجہ اور کشش کا باعث بن رہا ہے۔ ہمارے زوال کے عہد میں تحفظ اسلامی کی خاطر عرب تہذیبی مظاہر پر غیر ضروری اصرار کی جو لے اپنے اپنے زمانے میں ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ کے یہاں غیر معمولی طور پر بلند ہوتی گئی تھی اور جس کے نتیجے میں اسلام کو عرب مشرقی ورثے کے طور پر دیکھنے کا رواج عام ہوا، التباسات کی یہ دھند بھی اب چھٹنے کو ہے۔ ﴿اِذَا النُّفُوْسُ زُوِّجَتْ﴾ کی عمومی فضا میں اب ہمارے لیے یہ سمجھنا آسان ہے کہ آفاقی نبی کی امت کسی ایک تہذیبی مظہر، جغرافیائی ماحول اور اس سے متاثر لباس کی متحمل نہیں ہوسکتی۔ اب بھی اگر کوئی یہ سمجھتا ہے کہ کسی خاص زبان سے اسلام کو نفرت ہے یا کوئی خاص لباس غیر قوموں کا لباس ہے جس کے پہننے سے اسلام رخصت ہوجاتا ہے تو اس کا یہ سمجھنا ایک بین الاقوامی پیغمبر کی آفاقیت کو مشتبہ کردیتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مکانی فاصلوں کے سکڑنے کی وجہ سے اب یہ مفروضات خود بخود ختم ہو رہے ہیں۔ کل تک جو بات فقہائے حنابلہ، فقہائے احناف کے لیے سمجھنا مشکل تھی اور جس کی وجہ سے تہذیبی مظاہر کی بنیاد پر کفر واسلام کے فتوے صادر کرنے کا رواج عام تھا آج وہی بات نئی سکڑتی دنیا میں قرآن کے معمولی طالب علم کے لیے بھی سمجھنا آسان ہوگئی ہے کہ تہذیبی مظاہر یا لباس کی بنیاد پر کفر واسلام کا فیصلہ نہیں ہوسکتا۔ ابن تیمیہ کا یہ فہم جس کا شدید اظہار انہوں

نے اقتضاء الصراط المستقیم فی مخالفة اصحاب الجحیم میں کیا ہے اور اس قبیل کے دیگر علماء کا قومی اسلام، صدیوں اسلام کی آفاقیت سے مزاحم ہوتا رہا۔ بلکہ یہ کہا جائے تو کچھ خلاف واقعہ نہ ہوگا کہ دین کی اس خالص تہذیبی تعبیر نے صدیوں سے اسلام کی آفاقیت کو شکست دے رکھی ہے۔ ﴿اِذَا النُّفُوْسُ زُوِّجَتْ﴾ کے موجودہ ماحول میں ان فتووں پر کسے یقین آئے گا کہ غیر عربی طرز لباس پہننا یا غیر عربی انداز سے بالوں کا ترشوانا حرام ہے یا یہ کہ فارسی زبان سیکھنا (جس میں اب انگریزی، فرنچ، جرمن اور دوسری غیر عرب زبانوں کو بھی شامل کیا جانا چاہیے) من تشبہ کی رو سے حرام ہے۔ اب کون اس بات پر یقین کرے گا کہ انگریزی زبان منافق بناتی ہے؟ اور کون اس فتوے کو معتبر سمجھے گا کہ غیر مسلم ملکوں میں رہائش اختیار کرنے والا شخص بروز حشر مشرکوں میں اٹھایا جائے گا؟ کیا اہل سنت والجماعت کا کوئی شخص آج بھی ابن تیمیہ کی طرح اس عقیدے کا متحمل ہوسکتا ہے کہ جنس عرب جنس عجم سے افضل ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ اسلام کی خالص قومی اور تہذیبی تعبیر نے ایک آفاقی دین کو نہ صرف یہ کہ ایک عرب مشرقی ورثے کی حیثیت دے دی بلکہ آنے والے دنوں میں حاملین قرآن کے لیے خالص قومی بنیادوں پر مسابقت کی طرح بھی ڈال دی۔ دوسری قوموں کی طرح مسلمان بھی عالمی غلبہ کا خواب دیکھنے لگے۔ پندرہویں صدی ہجری کی ابتدا میں اسلامی نشاۃ ثانیہ کے حوالے سے غلبۂ اسلام کی جو امید بندھی تھی اس سے غیر تو یہ سمجھتے ہی تھے کہ مسلم قوم ایک بار پھر دنیا پر اپنے سیاسی غلبہ کا خواب دیکھ رہی ہے، خود مسلم ذہنوں میں بھی اسلامی صدی کا مفہوم اس سے کچھ مختلف نہ تھا کہ صدیوں سے جو قوم مسلسل پسپائی اختیار کرتے ہوئے تاریخ کے حاشیے پر چلی گئی ہے وہ ایک بار پھر دنیا پر غالب ہونے کو ہے۔ قومی اسلام کے اس تصور نے دوسری قوموں کی طرح اسلام کو مسابقت کی اس دوڑ میں مبتلا کر دیا۔ اہل یہود جن کا دعویٰ ہے کہ بیسویں صدی میں وہ اپنی موثر ترین سرگرمیوں کی وجہ سے اکیسویں صدی کی قیادت کے سب سے زیادہ سزاوار ہیں یا مغرب کی بعض اقوام خصوصاً امریکہ جو اکیسویں صدی پر مکمل غلبہ کو اپنا حق سمجھتا ہے، اسی طرح مسلم ذہنوں میں بھی قومی اسلام کے زیر اثر یہ خیال پرورش پا تا رہا ہے کہ پندرہویں صدی ہجری یا اکیسویں صدی عیسوی کے آخر میں مسلمانوں کے غلبہ واستیلاء کی صدی کیوں نہ ہو؟ افغانستان میں سویت یونین کی شکست کے بعد مجاہدین کی جواں سال قیادت کے ذہنوں میں فطری طور پر اس خیال نے انگڑائی لی کہ سویت یونین کے زوال کے بعد اب ان کا منطقی وظیفہ یہ رہ گیا ہے کہ وہ امریکہ کے خلاف اپنی تمام تر توجہ مرکوز کر دیں۔ ان کے نزدیک مغرب پر مشرق کی فتح کا یہی ایک واضح اور آسان راستہ تھا۔ اس میں شبہ نہیں بن لادن اور دوسرے عرب مجاہدین کو اس تہذیبی ٹکراؤ کی راہ پر ڈالنے والے دوسرے عناصر بھی تھے البتہ مغرب کے مقابلے میں ایک مشرقی اور قومی اسلام کی فتح کا داعیہ ان کے دل ودماغ کو مسلسل مہمیز کرتا رہا ہے۔ تہذیبی اسلام کا یہ مروجہ قالب جو عرب مشرقی ثقافت کو اسلام کو لازمی جز قرار دیے بیٹھا ہے، نفسیاتی طور پر اس بات کا متحمل نہیں ہوسکتا کہ وہ دوسری تہذیب کی سعید اور صالح روحوں کو بھی غلبۂ اسلام کے منصوبے میں شامل کر سکے یا یہ کہ اسلام کو ایک ایسے ہمہ گیر بین الاقوامی قالب میں متحضر دیکھے جہاں تہذیبوں کے بجائے صرف وحی ربانی کی بنیاد پر ایک نئی دنیا کی تعمیر کا منصوبہ پایا جاتا ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ اس مروجہ تہذیبی اسلام نے مسلم نوجوانوں کے ذہنوں سے اسلام کی آفاقیت اور تمام ہی اقوام وملل کے لیے نصح وخیر خواہی، ہمدردی وغم گساری جیسے جذبات کو دور کر رکھا ہے جو داعی کی بنیادی صفت ہے۔ اسلام کو اس محدود تہذیبی خول سے نجات دلانے اور اسے پیغمبرانہ آفاقی پیغام کی حیثیت سے پیش کرنے کے لیے ہمیں اپنے تہذیبی اور علمی ورثے کے تحت احتساب کی ضرورت ہوگی۔ اندیشہ ہے کہ اس عمل میں بڑے بڑے شارحین اور علمائے عظام کا اعتبار ساقط ہو جائے۔ جو لوگ بعض اصحاب سلف کو یا اپنی پسند کے ائمہ وفقہاء کو قرآن مجید کی شاہ کلید قرار دیتے آئے ہیں اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ ان حضرات کے بغیر فہم قرآن کا قفل نہیں کھل سکتا، ان کے لیے اس صورت حال کا ادراک

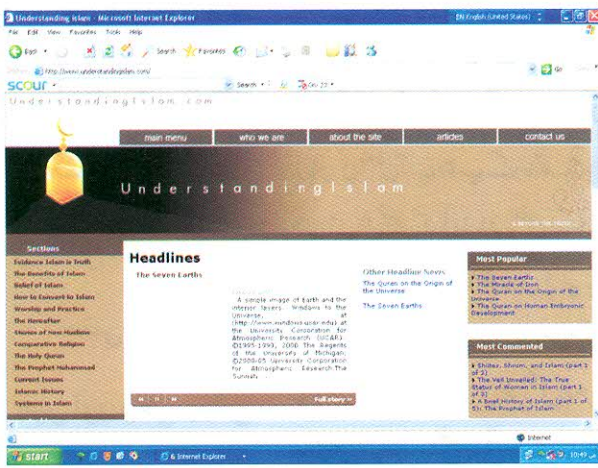
کیا اهل سنت والجماعت کا کوئی شخص آج بھی ابن تیمیه کی طرح اس عقیدے کا متحمل هوسکتا هے که جنس عرب جنس عجم سے افضل هے؟

یقیناً مشکل ہوگا۔ صدیوں سے جو لوگ اسلامی فلسفہ، اسلامی آرٹ، اسلامی فنون لطیفہ اور اسلامی طرز تعمیر جیسی اصطلاحوں میں کلام کرتے رہے ہیں، ان کو یہ باور کرانا کچھ آسان نہ ہوگا کہ عباسی بغداد کا فنون لطیفہ، مسلم اسپین کا سائنسی عروج اور مغل سلطنت کے تاج محل یا لال قلعہ کے لافانی نقوش، جن کو مسلمان اپنی تہذیبی تاریخ کے سنگ میل کے طور پر پیش کرتے ہیں دراصل ہم ان تمام کاموں کے لیے مامور ہی نہیں کیے گئے تھے۔ قومی افتخار کی ان تمام علامتوں کا کارنبوت سے کچھ بھی علاقہ نہیں۔ رہا علم وحکمت اور علوم وفنون کی ترقی تو یہ کسی قوم کی میراث کبھی نہیں سمجھے گئے۔ یہ نوع انسانی کا مشترکہ ورثہ ہیں اور انہیں اسی حیثیت سے دیکھا جانا چاہیے۔

قومی اسلام کا یہ تصور جس کی جڑیں ہمارے متقدمین کی فہم وبصیرت میں ہیں، خالص اسلام کی طرف ہماری مراجعت میں مسلسل مزاحم ہوتی رہی ہیں۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے تو شاید مبالغہ نہ ہو کہ اسلام کے اس قومی تصور نے فی زمانہ پوری دنیا میں مسلم نوجوانوں اور ان کی احیائی تحریکوں کو ایک غول بیابانی میں تبدیل کر رکھا ہے۔ قدیم مشرقی ثقافتی علامتوں کو وہ اسلام سمجھ بیٹھے ہیں، جس سے ذرہ برابر بھی انحراف کفر واسلام کی جنگ بن جاتی ہے۔ مسلمانوں کے جغرافیائی تنازعے اور وطنی آزادی کی تحریکیں جہاد فی سبیل اللہ قرار پاتی ہیں۔ ثقافت اور اسلام کے اس مسلسل دھوپ چھاؤں کے کھیل نے خود مسلم ذہنوں پر اسلام کی ماہیت اور اس کے مستقبل کے سلسلے میں سخت ابہام اور مغالطوں کو جنم دیا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ مسلمان گذشتہ چند صدیوں سے من حیث القوم مسلسل پسپائی کا شکار ہیں اور گذشتہ چند برسوں سے پسپائی کا یہ عذاب اپنی انتہا پر ہے۔ افغانستان، عراق، فلسطین، بوسنیا، کشمیر، گجرات، فلپین اور چیچنیا جہاں بھی خون بہہ رہا ہے وہ ان ہی قومی مسلمانوں کا خون ہے۔ امریکہ، برطانیہ اور مغرب کے دوسرے شہروں میں دہشت گردی کے نام پر مسلم نوجوان ہی نشانے پر ہیں۔ گوانتانا موبے کی عقوبت گاہ یا ابوغریب کی جیل میں جو کچھ ہوا اس کا شکار بھی مسلم قوم ہی بنی۔ لیکن ان سب کے باوجود اگر مسلمان بھی مدافعت کی جنگ میں ان اعلیٰ انسانی اقدار کو نظر انداز کر گئے تو پھر دوسری قوموں سے ان کی وجہ امتیاز کیا رہ جائے گی؟ گجرات میں ہم جلائے گئے، بوسنیا میں ہماری عزتیں تاراج ہوئیں۔ فلسطین میں ہم ایک منظم ریاستی دہشت گردی کا شکار ہیں لیکن اس کے جواب میں ہم اپنے دشمنوں کے ساتھ عین یہی سب کچھ نہیں کر سکتے۔ قومی مسلمانوں کے لیے تو یہ ممکن ہے کہ وہ اپنی قوم کے مقابلے میں دشمن قوم کو زک پہنچانے کے لیے کوئی بھی اقدام کر ڈالیں۔ البتہ وحی کا آفاقی نقطۂ نظر ہمیں مسلسل اس بات کی تلقین کرتا ہے کہ ہم بعض شیطان صفتوں کی وجہ سے اس پوری قوم کو من حیث القوم قابل گردن زدنی قرار نہیں دے سکتے۔ ہم جو انسانوں کی خیر خواہی اور ان کی فلاح ونجات کے لیے پیدا کیے گئے ہیں، ہم انہیں اس طرح دیکھتے ہیں جیسا کہ وہ ہیں نہ یہ کہ ان کا تعلق کس قوم سے ہے۔ بڑے بڑوں کے دل ودماغ پر مسلم قومی افتخار اور مسلم قومی مفاد کے جذبات اتنے شدید ہیں کہ وہ کسی بھی مسئلہ پر خالص حامل قرآن کی حیثیت سے سوچنے کا یارا نہیں رکھتے۔ مسئلہ فلسطین کا لاینحل ہونا، خدائے واحد کی علمبردار دو قوموں کا اتنے طویل عرصے تک آپس میں اس طرح گتھم گتھا ہونا اور پھر اس صورت حال پر مسلمانوں اور اہل یہود کی علماء ومتقین کا مسلسل خاموش رہنا اسی بات کا تو ثبوت ہے کہ اہل یہود کے علماء کی طرح مسلم اہل فکر بھی قومی افتخار کے اس حد تک اسیر ہو گئے ہیں کہ وہ کوئی غیر روایتی حل پیش کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ دنیا فساد سے بھرتی جا رہی ہے۔ قوموں کے تصادم کے اس ماحول میں جہاں خود حاملین قرآن بھی بدقسمتی سے اس قومی تصادم میں فریق بن گئے ہیں، ضرورت اس بات کی ہے کہ اس آفاقی اسلام کو وحی کے دفتین سے از سر نو برآمد کیا جائے جس کے پس پشت چلے جانے کی وجہ سے ہم تاریخ کے انحراف میں جینے پر مجبور ہیں۔

قومی اسلام کا یہ تصور جس کی جڑیں ہمارے متقدمین کی فہم وبصیرت میں ہیں، خالص اسلام کی طرف ہماری مراجعت میں مسلسل مزاحم ہوتی رہی ہیں۔

اسلام میں اصلاحی تحریک کی معنویت

فی زمانہ مکہ سے واشنگٹن تک اسلام کی تجدید واصلاح کا غلغلہ ہے گو کہ اسلام میں اصلاحی تحریک کا تصور کوئی اجنبی خیال نہیں ہے۔ البتہ اصلاح کے جو شدید دعایات اس وقت پائے جاتے ہیں شاید ایسی شدت اس سے پہلے کبھی نہیں دیکھی گئی اور اس حقیقت کے باوجود کہ اسلام میں تجدید واصلاح کی نظری اساس پائی جاتی ہے آج اسلام کو اندر سے بدلنے کے لیے جو خارجی عوامل کام کر رہے ہیں اس نے اس کی تجدید واصلاح کی ہر مخلصانہ کوشش کو شبہات کے دائرے میں داخل کر دیا ہے۔ مزید برآں مغرب میں جو دانشور اس وقت اصلاح کے علمبردار ہیں ان کا اصل ہدف اسلام کو عصری تناظر سے ہم آہنگ کرنے کی بجائے یہ ہے کہ اسلام کو کس طرح قابو میں کیا جائے تاکہ ایک ایسے اسلام کی تشکیل ممکن ہو جو مغرب کے لبرل فریم ورک میں فٹ آسکے۔ مغرب نے اس سے پہلے عیسائیت اور یہودیت کے ساتھ اسی نہج پر کامیاب تجربات کیے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اگر اہل یہود اور اہل کلیسا کی طرح مسلمان بھی مغرب کے موجودہ سرمایہ دارانہ نظام سے خود کو ہم آہنگ کر سکیں تو مغرب کے لیے اس کے سب سے خطرناک مفروضہ دشمن اسلام سے بزور بازو نمٹنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہ جائے گی۔

تحریک اصلاح کی علمبرداروں میں ایک طبقہ ان مسلم دانشوروں پر مشتمل ہے جن کی تعلیم و تربیت مغربی دانش گاہوں میں ہوئی ہے۔ مسلمان مصلحین کی یہ نسل خود کو ابن حزم، داؤد ظاہری، ابن تیمیہ، ابو حامد غزالی، محمد بن عبدالوہاب، شاہ ولی اللہ اور ان جیسے دیگر مصلحین کا توسیعہ سمجھتی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اگر ماضی میں مسلمان تحریک تجدید واصلاح کا والہانہ استقبال کرتے آئے ہیں اور ان دلوں میں اپنے مصلحین کے لیے تحسین کے جذبات پائے جاتے رہے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ جب آج اس تجدیدی عمل کی پہلے سے کہیں زیادہ ضرورت، ہم اصلاحی تحریک پر اعتراض وارد کریں۔ البتہ ماضی کی طرح یہ سوال ابھی تک حل طلب ہے اگر ماضی کی اصلاحی تحریکیں اسلام کو اس کے اصل قالب تک لوٹانے میں ناکام رہی ہیں اور اگر ماضی میں تجدید واصلاح کی کوششیں امت مسلمہ پر ایک نئی صبح طلوع کرنے میں کامیاب نہ ہو سکیں تو آخر کیسے ممکن ہے کہ اجتہاد کی یہ سعی بلیغ آج بامراد ہو سکے گی۔ گزشتہ کئی صدیوں سے مسلم مصلحین کتاب وسنت کی طرف واپسی کی صدا لگاتے رہے ہیں لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ صدیوں کی ان شب و روز جدوجہد کے باوجود رجوع الی الکتاب والسنۃ کا خواب ہنوز شرمندۂ تعبیر ہوتا دکھائی نہیں دیتا۔ ہمیں اس بات پر اپنی توجہ مرکوز کرنا ہے کہ آخر کیا وجہ ہے کہ ہمارے بہترین دماغ اور مخلصانہ جدوجہد رجوع الی القرآن کے ہدف کو حاصل کرنے میں ناکام رہی۔ گویا عہد جدید کے مصلحین پر دوہری ذمہ داری آپڑی ہے۔ اولاً انہیں کمال ژرف نگاہی سے اس بات کا جائزہ لینا ہے کہ متقدمین کی ناکامیوں کی بنیادی وجوہات کیا تھیں۔ ثانیاً انہیں ساتھ اس بات کا التزام بھی کرنا ہے کہ فی زمانہ رجوع الی القرآن کی کامیاب کوششوں کے لیے کس طریقۂ کار کا اختیار کرنا مناسب ہوگا اور یہ کس طرح ایک بار پھر اسلام کی حقیقی روح ہم پر منکشف ہو سکے گی۔ گویا جدید مصلحین کو ابتدا ہی سے اس بات کا التزام کرنا ہوگا کہ وہ تاریخی اسلام اور نظری اسلام میں نہ صرف یہ کہ امتیاز کریں بلکہ مطالعۂ قرآنی میں ایک ایسے منہج کی داغ بیل ڈالیں جس کے ذریعہ انسانی تعبیرات اور التباسات کے پردوں کا چاک کیا جانا ممکن ہو۔ اور یہ جب ہی ممکن ہے جب ہر مسئلہ کو از سر نو تحقیق و تجربہ کا موضوع بنایا جائے اور ہر مسئلہ پر قرآنی دائرۂ فکر میں از سر نو گفتگو کا آغاز ہو۔ یقین جانیے اگر ہم قرآن مجید کو حکم مانتے ہوئے اپنے تہذیبی اور علمی ورثے کا ناقدانہ جائزہ لینے کی جرأت پیدا کرنے میں کامیاب

ہو گئے تو ہم خود فکری طور پر نزول وحی کے ان ایام میں پائیں گے جب وحی کی ضیا پاشیاں ہمارے قلب ونظر کو منور اور ہمارے ملی وجود کو طمانیت سے سرشار رکھتی تھیں۔

آگے بڑھنے سے پہلے اعتراف حقیقت کے طور پر اور آزادانہ غور وفکر کی راہ ہموار کرنے کے لیے ہمیں یہ کہہ لینے دیجیے کہ ماضی میں اصلاحی تحریکیں اپنی تمام تر رفعتوں کے باوجود اگر اسلام کے اس نظری ماڈل کی بازیافت میں کامیاب نہ ہوسکیں یا اپنی تمام تر خواہشوں کے باوجود عہد رسول کے Spatial ماحول میں ان کی واپسی ممکن نہ ہوسکی تو اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ ہمارے مصلحین عہد رسول میں واپسی بطریق مسلک فقہی چاہتے تھے۔ ان میں سے کوئی بھی اس سد تاریخ کو عبور کرنے کے لیے تیار نہ تھا جو حنفی، شافعی یا دوسرے فقہی فکر کے ارتقاء نے ان کے سامنے کھڑی کر دی تھیں۔ اقبال جیسا صاحب بصیرت جو قرآن مجید کے گہرے مطالعے کی وجہ سے بلاشبہ منصب اجتہاد پر فائز تھا خود کو یہ کہنے پر مجبور پاتا ہے کہ وہ عادتاً حنفی ہے گویا بخاطر سہولت انہوں نے حنفیت کا دامن تھام رکھا ہے۔ کچھ یہی حال ان تمام مفسرین اور ائمہ اصلاح کا بھی ہے جو تمام عمر دین مبین کی شخصی تعبیر سے اپنا دامن چھڑانے کے باوجود خود کو کسی نہ کسی فقہی خیمے کا توسیعہ بتاتے رہے ہیں۔ جب یہ خیال عام ہو چکا ہو کہ چار فقہی مکاتب سے ماورا اہل سنت والجماعت کے ہاں دین مبین کی کوئی مستند تعبیر ممکن نہیں تو یہ کیسے ممکن تھا کہ اس فقہی سد تاریخ کو عبور کرتے ہوئے کوئی مصلح قرآن کے واقعی دائرۂ فکر میں واپسی کا ہدف حاصل کر پاتا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ رجوع الی القرآن کی تمام تر تحریکیں قرآنی دائرۂ فکر میں واپسی کی بجائے متعلقہ فقہی خیموں کی توسیع اور انکے استحکام پر منتج ہوئیں جس کی وجہ سے وحی ربانی کی اصل آب وتاب کے ساتھ بازیافت ممکن نہ ہوسکی۔

اس میں شبہ نہیں کہ فی زمانہ ماضی کے مقابلہ میں تحریک اصلاح کے لیے کسی واقعی کامیابی کے امکانات کہیں زیادہ ہیں۔ اولاً امت کے علماء ودانشوروں پر یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ فکر ونظر کے قدیم فقہی زاویے جدید دنیا کا محاکمہ نہیں کر سکتے۔ ثانیاً تجدید واحیائے اسلام کی تحریکیں اپنی تمام تر والہانہ سرگرمیوں کے باوجود مطلوبہ نتائج حاصل کرنے میں ناکام رہی ہیں اور یہ کہ اس طرز عمل کو مزید طول دینا مستقبل میں بھی کسی کامیابی کی ضمانت نہیں بن سکتا۔ ثالثاً یہ بات اب ہر خاص وعام پر واضح ہوتی جارہی ہے کہ انٹرنیٹ کے عہد میں اب کوئی isolationist طریقۂ کار کامیاب نہیں ہوسکتا اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ اس سکڑتی دنیا میں کوئی بھی مذہبی گروہ صرف اپنی نجات کے لیے اردگرد سے بے تعلق ہو کر کوئی قابل عمل طرز زندگی تشکیل دے سکے۔ رابعاً اہل فکر کے حلقوں میں یہ خیال اب رفتہ رفتہ عام ہوتا جارہا ہے کہ مسلم فکر جو مختلف تاریخی مراحل طے کرتے ہوئے مختلف شارحین کی مداخلت اور تعبیرات کے نتیجے میں موجودہ مروجہ شکل میں سامنے آئی ہے، اس میں وحی کی تجلیاں اب اس روایتی آب وتاب کے ساتھ جلوہ گر نہیں ہیں۔ اس لیے مسلم فکر میں انسانی تعبیراتی عناصر کی نشاندہی اب ضروری ہوگئی ہے۔ تجربات نے ثابت کر دیا ہے کہ وحی جیسے نتائج تعبیرات وحی سے حاصل نہیں کیے جاسکتے۔ خامساً ایک borderless world کے وجود میں آجانے سے پہلی بار یہ احساس عام ہوا ہے کہ اقوام عالم کی امامت پر فائز اور رحمۃ للعالمین کے متبعین آج ایک all-embracing وسعت کی بجائے اپنے دل ودماغ کو فرقہ وارانہ طرز فکر کا اسیر پاتے ہیں۔ ان کے ایجنڈے میں امت محمدیہ کی نجات اور اس کی فلاح وبہبود کی باتیں اتنی عام ہیں کہ غیر اقوام ان کی باتوں میں کوئی کشش محسوس نہیں کرتیں۔ گویا عرصے سے وہ مفروضہ دارالاسلام میں محصور فلاح امت کے منصوبوں میں اتنے مشغول رہے کہ رحمۃ للعالمینی کا عنصر ان کی شخصیت سے یکسر محو ہوگیا ہے۔ بے لوث پیمبرانہ صدا کی تلاش اور دکھے دلوں کی مسیحائی کے لیے عام انسانوں کی نگاہیں اب ان کی طرف نہیں اٹھتیں۔ یہ ایک ایسا قلق ہے جس کی چبھن اہل فکر مسلمان شدت سے محسوس کر رہے ہیں۔ گویا ماضی کے مقابلہ میں آج وحی ربانی

انٹرنیٹ کی دنیا میں شیطان کے وساوس بھی ہیں اور خدا ترسوں کی درمند رہنمائی بھی۔ فقہاء ومشائخ کے طے کردہ حتمی جواب بھی ہیں اور وحی ربانی کو سمجھنے کے لیے خود اپنے دل ودماغ کو متحرک کرنے کی دعوت بھی۔

کی بازیافت کے امکانات پہلے سے کہیں زیادہ ہیں۔ البتہ وحی ربانی کی بازیافت کے لیے کسی منہج کے تعین کے سلسلے میں ہنوز خوفناک سناٹا طاری ہے۔ خطرہ ہے مبادا ایسا نہ ہو کہ دائرۂ فکر قرآنی میں واپسی کا یہ زریں موقع بھی گنوا دیا جائے اور عالم انسانیت مزید چند صدیوں کے لیے آخری وحی کی تجلیوں سے محروم رہ جائے۔

تحریک تجدید و اصلاح کا مجوزہ منہج

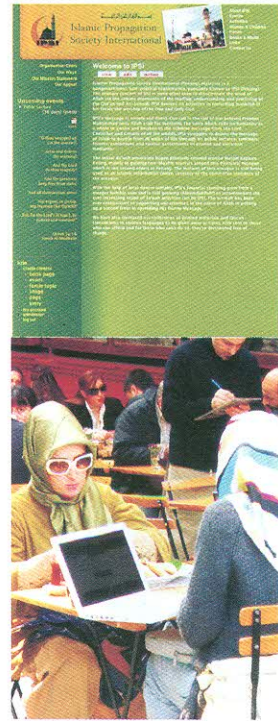
تحریک اصلاح کا ہدف اسلام میں کوئی اساسی تبدیلی نہیں بلکہ ان انسانی تعبیرات کا محاکمہ ہے جو اپنے تاریخی اور مکانی تناظر کے غیاب کی وجہ سے اب فرسودہ معلوم ہوتی ہیں۔ جدید مصلحین کے دل و دماغ پر یہ بات واضح ہونی چاہیے کہ ان کا کام انسانی تعبیرات کے التباسات سے اپنا دامن بچانا ہے۔ وہ اس بات کے ہرگز سزاوار نہیں کہ نص قرآنی میں تغیر وتبدل کی سفارش کریں۔ ساتھ ہمیں اس بات کا بھی خیال رکھنا ہوگا کہ قدیم تعبیرات، اس کی تراش وخراش اور اس کے حصار سے باہر آنے کی کوشش اگر سابقہ انداز سے ہی جاری رکھی گئی تو نئی تحریک اصلاح کے نتائج بھی ماضی کے ناکام تجربوں سے مختلف نہ ہوں گے۔ گویا نئی تحریک اصلاح ابتداء سے انتہاء تک ایک نئے لب ولہجے اور منہج کی حامل ہوگی جس کے بارے میں وثوق کے ساتھ یہ کہا جاسکے کہ ماضی کی تمام جدوجہد کے مقابلہ میں یہ کہیں ہمہ گیر اور اپنے منہج میں روح قرآنی سے قریب تر ہوگی۔ اس مرحلے میں جن امور کا خیال رکھنا ہوگا انہیں اجمالاً اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے۔

۱- نئی تحریک اصلاح کو ابتداء سے ہی ان اصطلاحات کے استعمال میں محتاط رہنا چاہئے جن کے پیچھے ایک ثقافتی تاریخ ہے۔ مثلاً Reformation یا Enlightenment جیسے الفاظ نہ صرف عام ذہنوں میں ان کوششوں کے سلسلے میں کنفیوژن پیدا کرسکتے ہیں بلکہ خود تحریک اصلاح ان اصطلاحات کے تاریخی اور تہذیبی بوجھ سے متاثر ہوسکتی ہے۔ مغرب میں ریفارمیشن کے پیچھے چرچ کے جبر وظلم کی جو تاریخ رہی ہے اور جس طرح عیسائیت نے انسانی عقل پر صدیوں تالے لگائے رکھنے کی کامیاب کوشش کی، جبر کی یہ صورتحال مسلم ثقافت کے بدترین ادوار میں بھی نہیں ملتی۔ احبار اسلام اور جابر حکمرانوں کے مقابلے میں اہل عزیمت کے فکری وعملی خروج کو بڑی حد تک مسلمہ اعتبار حاصل رہا ہے۔ لہٰذا جو لوگ آج اسلام میں کسی Luther یا Calvin کے ظہور کی تمنا کرتے ہیں۔ وہ مسلم تاریخ سے ناواقفیت کا ثبوت دیتے ہیں۔ کچھ یہی حال Enlightenment کی اصطلاح کا ہے جسے فی نفسہ ان معنوں میں تو قبول کیا جاسکتا ہے کہ انسانی عقل کسی چیز کو قبول کرنے سے پہلے اسے ہر طرح لازماً پرکھے البتہ مغرب کے Enlightenment کے تجربے کو شاید ہی کوئی سلیم الفکر شخص عہد جدید میں دوہرانا چاہے گا۔ ایسا اس لیے ہے کہ جیسا کہ جرمن فلاسفر Max Horkheimer اور Theodor Adorno کا کہنا ہے Enlightenment سے جہاں بہت سے فوائد حاصل ہوئے ہیں وہیں Holocaust بھی اسی تحریک کا ایک فال آؤٹ ہے۔ بقول ازایہ برلن Enlightenment نے صرف Holocaust پیدا نہیں کیا بلکہ کمیونزم کا جبر، گلاگ بھی اسی کا منطقی نتیجہ ہے۔ بات کچھ یہیں ختم نہیں ہوجاتی۔ اٹھارہویں صدی میں عقل پر غیر معمولی انحصار کا نتیجہ یہ نکلا کہ Jefferson، Kant اور Hume جیسے اصحاب دانش بھی اس خیال کے اسیر ہوگئے کہ سفید فام اقوام کے مقابلے میں دوسری قومیں کم تر ہیں جنہیں تہذیب شناسی کی ضرورت ہے۔ اسی طرح Enlightenment جو ابتداء میں دانش انسانی کا نقیب بن کر سامنے آیا تھا فی الواقع سفید فام اقوام کے جبر واستیلاء کا اعلامیہ بن کر رہ گیا ہے۔ نئے مصلحین اسلام کے لیے لازم ہوگا کہ وہ Enlightenment یا Reformation جیسی value-loaded اصطلاحوں سے یکسر اجتناب کریں۔

۲- اس میں شبہ نہیں کہ لوتھر کی تحریک اصلاح جس نے عیسائی دنیا کو ایک فجر جدید کا مژدہ سنایا تھا اس کا بنیادی ہدف یہ تھا کہ چرچ کے مقابلے میں scripture کو حکم کے طور پر تسلیم کیا جائے۔ اس طرح Mandate of Humans کے مقابلے میں Mandate of God کی بالادستی یقیناً ایک انقلاب انگیز خیال تھا جس سے عیسائیت کے علاوہ دوسرے مذاہب کی اصلاحی تحریکیں بھی اگر غذا حاصل کریں تو اسے تحسین کی نظر سے ہی دیکھا جانا چاہیے۔ البتہ مصلحین اسلام کے ذہن یہ فرق واضح رہے کہ عیسائیت میں scripture کی جو حیثیت ہے، قرآن کا مقام اس سے کہیں اعلیٰ وارفع ہے بلکہ سچ تو یہ ہے کہ قرآن دوسرے صحف سماوی کے معنوں میں scripture ہے ہی نہیں لہٰذا اس کی تشریح وتعبیر باندازِ scripture نہیں کی جاسکتی۔ یہاں ایک ایک لفظ متعین، معروف، محفوظ اور منزل من اللہ ہے جس میں مرتبین یا مترجمین کی دخل اندازی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۳- عرصے سے حکمائے اسلام نے عقل اور وحی کو ایک دوسرے کی ضد سمجھ رکھا ہے۔ یہ خیال عام ہے کہ علوم عقلیہ اور نقلیہ الگ الگ ماخذ سے غذا حاصل کرتے ہیں۔ ایک کی بناء مشاہدے اور دوسرے کی بناء وجدان پر ہے۔ مسلم متکلمین مشاہدے کے مقابلے میں وجدانی علوم کے تفوق کے قائل رہے ہیں۔ اس لیے ان کے یہاں مشاہداتی علوم کے سلسلے میں ایک طرح کی بے توقیری کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ حالانکہ قرآن مجید، جو مسلمانوں میں وجدانی علوم کا بنیادی ماخذ ہے، تدبر وتفکر اور مشاہدے کی بھرپور وکالت کرتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ وجدان کی عمارت تعقل کی بنیادوں پر رکھی جائے۔ بھلا جو وجدان عقل کو قائل نہ کرسکے یا جو دانش انسانی کی پہنچ سے باہر ہو اسے انسانوں کے لیے مشعل راہ کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟ قرآن فی نفسہ ایک rational discourse ہے جس کا اسلوب مفتیانہ یا dogmatic نہیں بلکہ reflective ہے۔ وہ یہ نہیں چاہتا کہ خدا کی وحدانیت، انبیاء ورسل کی حقانیت اور دین کے طریقۂ نجات ہونے کو بغیر کسی rational discourse کے قبول کرلیا جائے۔ اگر ایسا مطلوب ہوتا تو کوئی وجہ نہیں تھی کہ توحید ورسالت کی بنیادی دعوت کو بااسالیب مختلف ساڑھے چھ ہزار سے زائد آیتوں میں بار بار بیان کرنے کی ضرورت پیش آتی۔

انسانی عقل کی بھی یہ کیسی آزمائش ہے کہ اپنی تمام تر تنگ دامانی کے باوجود اس پر کائنات کی ماہیت کے ادراک اور خالق کے عرفان کا فریضہ عائد کیا گیا ہے۔ انسان انسان جو ٹھہرا، وہ عرفان ذات اور عرفات حق کے مختلف مراحل میں یقیناً غلطیاں کرے گا پھر اپنی غلطیوں سے سیکھے گا بھی۔ اندیشوں اور امکانات کے مابین اسے اختیار کی آزادی دے کر خدا خود یہ چاہتا ہے کہ انسانی عقل وحی سے اکتساب فیض کرتے ہوئے اپنی جولانیاں دکھائے۔ لہٰذا صرف اس اندیشے کے پیش نظر کہ عہد جدید کے مصلحین حساس امور پر زبان کھولنے میں غلطیوں کا ارتکاب کرسکتے ہیں، انسانی عقل پر پابندیاں نہیں لگائی جاسکتیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ عقل وآگہی کو ایک دوسرے کی ضد سمجھنے کی بجائے ایک دوسرے کا رفیق ومددگار قرار دیا جائے۔ قدیم اسلامی تعبیرات کو ایسے منجمد عقائد (dogma) کی حیثیت سے نہ دیکھا جائے جسے negotiate نہ کیا جاسکتا ہو۔ یہ کام خاصا آسان ہوجائے گا اگر ہم اس حقیقت کو تسلیم کرلیں کہ ہمارے متقدمین جنہوں نے ماضی میں تشریح وتعبیر کا فریضہ انجام دیا ہے وہ بھی ہماری طرح انسان تھے جن سے لغزشوں اور التباسات کا صدور فطری ہے۔ ہم اس بات کے ہرگز سزاوار نہیں کہ دوسروں کے التباسات کا بوجھ اپنے کندھوں پر اٹھائے پھریں۔ ہمارے لیے اپنے التباسات کا بوجھ ہی کیا کم ہے۔

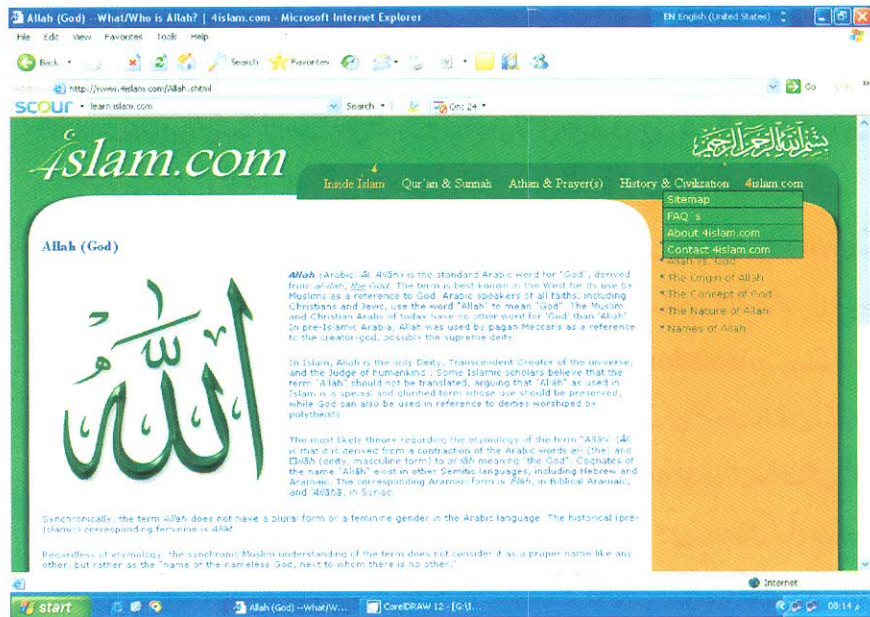
۴- تقلید اور اصلاح ایک ساتھ نہیں چل سکتے اور نہ ہی تقلید اور تنویر (Enlightenment) کا اجتماع ممکن ہے۔ دانش انسانی کے استعمال میں سابقین کے تجربات سے ہم کسب فیض تو ضرور کرسکتے ہیں البتہ اس بات پر اصرار نہیں کرسکتے کہ اس عمل میں ہمارے اور ان کے نتائج یکساں ہوں۔ اگر نتائج کی یکسانیت کو ہدف قرار دے دیا جائے تو غور وفکر کا سارا

سلسلہ لایعنی قرار پاتا ہے۔ البتہ ہمیں اس بات کا التزام کرنا ہوگا کہ غور وفکر کے نئے مراحل میں تقویٰ شعاری کا دامن ہمارے ہاتھوں سے نہ چھوٹنے پائے۔ قرآن مجید کے مطالعے میں دانش انسانی کے ساتھ ساتھ تقویٰ شعاری کی نگہبانی بھی لازم ہوگی۔ اور یہ بھی ممکن ہے جب ہم علوم عقلیہ اور نقلیہ کو ایک دوسرے کا حریف تصور کرنے کے بجائے اس کے باہمی تعاون سے ایک ایسی روشنی کی تخلیق کرسکیں جسے reflective knowledge کہا جاسکتا ہے، جو Enlightenment کے بجائے Buddhist bodhi سے کہیں زیادہ قریب ہے۔ reflective knowledge میں نہ dogmatic fixity یا مفتیانہ انجماد پایا جاسکتا ہے اور نہ ہی وہ بے سمتی جو Enlightenment کی لازمی منزل post-modernism سے عبارت ہے۔

۵- ماضی میں مصلحین اسلام کی ناکامی کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے بعض امور کو تحقیق وتجزیے سے بالاتر قرار دے رکھا تھا جس پر کسی گفتگو کا دروازہ کھولنا ممنوع سمجھا جاتا تھا۔ مثال کے طور پر اتحاد امت کے تمام علمبردار اپنے اپنے فقہی دائرۂ کار کے اندر ہی فکری وعملی سرگرمیوں کو روا سمجھتے تھے۔ ائمہ فقہاء اور ائمہ محدثین کی عقل ودانش اور ان کے علمی کاموں کو منزل من اللہ کا درجہ حاصل تھا۔ بعض مصلحین مثلاً شاہ ولی اللہ جیسے علماء تو اس خیال کی بھی پرزور وکالت کرتے تھے کہ مسالک اربعہ کا تعین من جانب اللہ فیصلہ ہے جس میں متقدمین کو تائید ایزدی حاصل رہی ہے۔ فی نفسہ یہ کچھ اسی قسم کی بات تھی جس کا اظہار عیسائی علماء مروجہ بائبل میں پال کی تحریروں کے سلسلے میں اسے Holy Spirit کا مرہون منت بتاتے اور اسے من جانب اللہ تصور کرتے ہیں۔ نئے مصلحین کے لیے لازم ہوگا کہ وہ آخری رسول پر آنے والی وحی کے علاوہ عام انسان کے الہام یا اس کو حاصل ہونے والی مفروضہ تائید ایزدی کو قطعی اہمیت نہ دیں۔ جب تک انسانی تعبیرات اور اس کے تعمیر کردہ مسالک کی بنیادیں نہیں ہلتیں حقیقی اسلام کی طرف ہماری واپس کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہوسکتا۔

تحریک اصلاح کا هدف اسلام میں کوئی اساسی تبدیلی نهیں بلکه ان انسانی تعبیرات کا محاکمه هے جو اپنے تاریخی اور مکانی تناظر کے غیاب کی وجه سے اب فرسوده معلوم هوتی هیں۔

۶- آخری رسول کے متبعین کی حیثیت سے ہم سیادت عالم کے منصب پر فائز کیے گئے ہیں۔ اس عظیم فریضے کی ادائیگی کے لیے لازم ہے کہ ہم آفاقی طرز فکر کے حامل ہوں۔ افسوس کہ ہم صدیوں سے امت مسلمہ کے بجائے امت محمدیہ کی نفسیات میں محصور شب وروز قوم مسلم کے عروج کے لیے فکرمند اور سرگرداں ہیں۔ ہمارے isolationist رویے نے ہماری نظری اور نفسیاتی ہیت ترکیبی کو بری طرح مسخ کردیا ہے۔ رحمۃ للعالمین کے متبعین نہ جانے کن مفروضہ روایتوں کے زیر اثر آج اس خیال کے اسیر ہیں کہ جس رسول کو رحمۃ للعالمینی کے منصب پر فائز کیا گیا تھا وہ خود دنیا سے اس حالت میں رخصت ہوا کہ اس کی زبان پر صرف امتی امتی کا لفظ جاری تھا۔ کلمۃ سواء کی قرآنی بنیاد نئے مصلحین سے مطالبہ کرتی ہے کہ وہ سکڑتی ہوئی دنیا میں مختلف ادیان کے مابین ہونے والے مکالمے اور مباحثے کو بھی پیمبرانہ رخ دینے کی جدوجہد کریں۔ دائرۂ امت سے باہر دنیا کو امن وسکون سے آشنا کرنے کے لیے جو کوششیں ہورہی ہیں ان سے ہم خود کو الگ نہیں رکھ سکتے۔

۷۔ اب وقت آگیا ہے کہ ہم اسلام کی چودہ صدیوں پر محیط تہذیبی ورثے پر بلا خوف لومۃ لائم تنقیدی نگاہ ڈالیں۔ خدا کے کلام اور رسولؐ کی سنت کے علاوہ ہمارے لیے کوئی چیز تحلیل و تجزیے اور محاکمے سے بالاتر نہیں ہونی چاہیے۔ اس سرزمین پر کوئی ایسا مسئلہ نہیں جس پر زبان بندی کو غایت دین سمجھا جائے یا جسے سیکورٹی زون قرار دے کر وہاں کسی مناقشے کو داخل ہونے سے روکا جائے۔ وحی ربانی کی روشنی میں جب تک ہم اپنی پوری تاریخ کا تنقیدی محاکمہ نہیں کرتے ہمیں اس بات کا واقعی اندازہ نہیں ہوسکتا کہ پانی مرتا کہاں ہے۔

۸۔ نئے مصلحین کو اس بات کا التزام بھی کرنا ہوگا کہ وہ وحی ربانی کے مقابلہ میں صدیوں کے متوارث عمل کو، خواہ اس پر مفروضہ اجماع کی مہر کیوں نہ لگ گئی ہو، از سر نو تحلیل و تجزیے کا موضوع بنائیں۔ اب یہ کہنے سے کام نہیں چلے گا کہ کسی مخصوص مسئلے پر فلاں فلاں فقہاء اور ائمہ کی کتابوں میں یوں لکھا ہے یا یہ کہ فلاں مسئلہ پر امت کا اجماع ہو چکا ہے جسے از سر نو بحث کی میز پر نہیں لایا جاسکتا۔ خدا کے علاوہ انسانوں کے کسی گروہ کو اس بات کا اختیار نہیں دیا جاسکتا کہ وہ اجماع کی دھونس دے کر یا اہل حل وعقد کے حوالے سے ہمیں کسی مسئلہ پر تحلیل و تجزیے سے باز رکھے۔ یہ رویہ قرآن کے rational discourse کے خلاف ہے۔ جب اللہ تعالیٰ خود توحید کے بنیادی اعتقادات کو ہمیں عقلی استدلال کے ذریعہ باور کرانا چاہتا ہے اور جب قرآن اپنے ماننے والوں سے اس بات کا طالب ہے کہ وہ تحقیق و تجزیہ کے ذریعہ

اشیاء کی ماہیت تک پہنچنے کی کوشش کریں تو پھر عام انسانوں کو یہ حق کیسے دیا جاسکتا ہے کہ وہ اکثریت کے حوالے سے یا ﴿وَجَدْنَآ اٰبَآءَ نَـا کَذٰلِکَ یَفْعَلُوْنَ﴾ کے سہارے ہمیں کسی مسئلہ کو طے شدہ یا closed for discussion باور کرائیں۔ نئے مصلحین پر لازم ہوگا کہ وہ نص قرآنی یعنی شرع اور مدون شریعت جیسا کہ وہ فقہ میں جلوہ گر ہوئی ہے، کے مابین امتیاز قائم کریں۔ اگر قرآن کی طرح فقہاء کے دواوین کو بھی یکساں تقدس عطا کر دیا گیا، جیسا کہ ماضی میں مصلحین کرتے رہے ہیں، تو پھر کسی نئی ابتداء کا امکان ختم ہوجائے گا۔ ایک ایسے معاشرے میں جہاں مکالمے اور مباحثے کی روایت دم توڑ چکی ہو اور جہاں صداقت dogmatic fixity سے عبارت ہو، نئے مصلحین کے لیے ایک نئے طرز فکر کی تعمیر یا ہمہ گیر discourse کی ابتدا کچھ آسان نہیں کہ ایسا کرنا بند معاشرے سے کھلے معاشرے میں داخل ہونے کے مترادف ہوگا۔ اتنی بڑی ابتدا یقیناً کچھ آسان نہیں لیکن اس کے علاوہ اب ہمارے پاس کوئی دوسرا متبادل ہے بھی نہیں۔

فقه الاقليات

مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ یورپ وامریکہ میں جانور کو الیکٹرک
شاک (Electric Shock) کے ذریعے بیہوش کر کے
یا پھر کسی اور ذریعے سے سن کر کے ذبح کرنے کا رواج چل پڑا
ہے۔ جسکی منطقی توجیہہ ان کے خیال میں یہ ہے کہ اس سے
جانور کو کم تکلیف ہوتی ہے اور یہ کہ جانور کو زیادہ تکلیف دے
کر نہیں مارنا چاہئے۔ جہاں تک اس توجیہہ کا تعلق ہے، وہ
بجائے خود بہت عمدہ ہے مگر اسے ذبح پر بایں طور محمول کرنا
ہمارے نزدیک لفظ تذکیہ کی حقیقت کو نہ جاننا ہے۔

ڈاکٹر محمد شکیل اوج

شعبہ علوم اسلامیہ، جامعہ کراچی

اسلامی ذبیحہ: جدید فقہ الاقلیات کا ایک مسئلہ

غیر مسلم معاشروں میں مقیم مسلمانوں کو درپیش مذہبی مسائل کو "فقہ الاقلیات،، کے عنوان کے تحت بیان کیا جاتا ھے۔ اس باب کا ایک اھم مسئلہ ذبیحہ ھے۔ زیرنظر مضمون میں اس حوالے سے ایک نقطہ نظر بیان کیا گیا ھے۔ جس سے اختلاف کیا جاسکتا ھے۔قارئین کی آراء کا خیر مقدم کیا جائے گا۔

آجکل یورپ اور امریکہ میں بحث چل رہی ہے کہ جانوروں کو حلال کرنے کیلئے مسلمانوں کے طریقے کے مطابق انہیں روایتی انداز میں ذبح کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ پھر وہیں یہ سوال بھی اٹھایا گیا ہے کہ ذبیحہ اور حلال میں کیا فرق ہے؟ زیرِ نظر مضمون میں ہم اسی حوالے سے کچھ معروضات پیش کرنا چاہیں گے۔

اس بحث میں سب سے پہلے لفظ ذبیحہ کی حقیقت کو جاننا ضروری ہے۔ ذبیحہ، ذبح سے بنا ہے۔ امام راغب اصفہانیؒ (م ۵۰۲ھ) کے بقول: **اصل الذبح شق حلق الحیوانات** (۱) ذبح کی اصل یہ ہے کہ حیوانات کے حلقوم میں شگاف ڈالا جائے اور یہی اس لفظ کا بنیادی معنی ہے۔ چنانچہ جانور کو حلال کرنے کیلئے حلق کاٹنے کا عمل بہت پرانا ہے۔ جو فطری بھی ہے اور شرعی بھی۔

قرآن نے سورۃ المائدہ کے ایک مقام پر ذبح کا مترادف بلکہ زیادہ صحیح الفاظ میں کہنا چاہیئے کہ ذبح کا حاصل یا مقصد، ذکاۃ کو قرار دیا ہے (المائدہ ۳) چنانچہ جب ہم معنوی طور پر ذکاۃ کا لفظ دیکھتے ہیں تو ذبح کے ظاہری معنی کے ساتھ یہ مفہوم بھی صاف دکھائی دیتا ہے کہ جانور کو اس طرح ذبح کیا جائے کہ اس کے جسم سے حرارتِ غریزی نکل جائے یعنی خون مکمل طور پر اس کے بدن سے خارج ہو جائے۔ اس مفہوم کو قرآن مجید نے بایں الفاظ ادا کیا ہے۔ **الاما ذکیتم** (المائدہ ۳) (۲) بجز اس کے جسے تم ذبح کر کے اس کی حرارتِ غریزی کو نکال دو۔ گویا تذکیہ کا معنٰی حرارتِ غریزی کا اخراج ہے۔ یوں یہ لفظ شریعت میں ذبح کے معروف و متداول طریقے پر منطوق ہوا ہے۔ جیسا کہ امام راغبؒ نے لکھا ہے۔

وحقیقۃ التذکیہ اخراج الحرارۃ الغریزیۃ لکن خص فی الشرع بابطال الحیاۃ علی وجہ دون وجہٍ (۳) یعنی تذکیہ کی حقیقت، حرارتِ غریزی کا اخراج ہے، لیکن شریعت میں ایک نپے تلے انداز سے جانور کی زندگی ختم کرنے کو تذکیہ کہتے ہیں۔ گویا ذبح اور تذکیہ دراصل ایک ہی حقیقت کے دو روپ ہیں۔ ذبح میں ظاہر کا لحاظ ہے اور تذکیہ میں باطن کا۔ اور یہ دونوں ایک دوسرے کے لیئے لازم وملزوم ہیں۔ اگر کسی ذبیحے میں بوقتِ ذبح حرارتِ غریزی کا اخراج نہ ہو سکے تو اسے حلال نہیں سمجھا جائے گا۔

تذکیہ میں یہ بھی ضروری ہے کہ جانور میں تڑپنے اور پھڑکنے کا عمل شدت سے پایا جائے تا کہ تذکیہ کامل ہو سکے کم تڑپنے اور پھڑکنے سے یقیناً تذکیہ بھی ناقص ہوگا اور ایسا ذبیحہ کم از کم (عقلی طور پر) غیر طیب (یعنی مضرِ صحت) ہونے کے سبب لائق طعام نہیں رہے گا۔ کیونکہ کسی شے کا قابل طعام ہونا، حلال ہونے کے ساتھ ساتھ طیب (یعنی مفیدِ صحت) ہونے کا بھی تقاضا کرتا ہے۔

قرآن مجید نے آخر میتۃ یعنی مراد جانور کا گوشت ہمارے لیئے کیوں حرام کیا ہے؟ صرف اسی لیئے کہ اس میں سے حرارتِ غریزی کا اخراج نہیں ہو پاتا اور مرے ہوئے جانور کا گوشت، خون آلود ہونے کے سبب غیر طیب

ہوجاتا ہے۔ کیونکہ خون میں مختلف اقسام کے جراثیم ہوتے ہیں اور کیا یہ حقیقت نہیں کہ مرے ہوئے جانور کے گوشت میں بدبو پیدا ہوجاتی ہے، جو بسااوقات اپنے زہریلے پن سے کسی کی موت یا پھر کسی بیماری کا سبب بن جاتی ہے۔اسی وجہ سے دنیا میں کوئی بھی مہذب انسان طبعی موت مرا ہوا جانور کھانا پسند نہیں کرتا۔قرآن نے درندے کے شکار کئے ہوئے جانور کے باب میں **الا ما ذکیتم** کی قید بلاوجہ نہیں لگائی ہے اور یہاں **الا**، بطور استثنائے منقطع واقع ہوا ہے یعنی جس جانور کا تذکیہ ہوگیا ہو، اسے ہی کھایا جاسکتا ہے۔اسی لیئے یہاں ذبح کی بجائے **ذکیتم** کا لفظ لایا گیا ہے جو ذبح کی حقیقت اور اصلیت کو نمایاں کر رہا ہے۔ اس جگہ یہ لفظ لانا نہایت موزوں اور برمحل ہے تاکہ کسی ظاہر بین کی نگاہ فقط ذبح تک ہی محدود نہ رہ جائے ------اسے یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اگر ذبح بمنزلہ مطلوب کے ہے تو ذکاۃ بمنزلہ مقصود کے، یعنی شرع کو ذکاۃ کا لحاظ تھا، اس لئے ذبح کا حکم دیا گیا۔ذبح میں چونکہ گردن کی کم از کم تین رگوں کو کاٹنا ضروری ہوتا ہے۔جسکی حکمت وغرض حصول ذکاۃ کے سوا کچھ اور نہیں۔ کیونکہ ان کے کٹنے سے ہی ذبح کا صحیح اور کامل تذکیہ ہو پاتا ہے۔مطلب یہ کہ خون کا مکمل اخراج بشکل جریان شگافِ حلق سے ہی ممکن ہوتا ہے برخلاف کسی اور عضوِ بدن کے۔اس لئے کتبِ فقہ میں ذبح کی تعریف میں لکھا گیا ہے :

قرآن نے سورۃ المائدہ کے ایک مقام پر ذبح کا مترادف بلکہ زیادہ صحیح الفاظ میں کہنا چاہیئے کہ ذبح کا حاصل یا مقصد، ذکاۃ کو قرار دیا ہے

۱. **والذبح بین الحلق واللبة والمذبح المری والحلقوم والودجان وقطع الثالث کاف** (۴)

اور ذبح کا مقام گلے اور سینے کے اوپر کی ہڈی کے درمیان ہے اور مذبح مری، حلقوم اور دوشہ رگیں ہیں جن میں سے تین رگوں کا کٹنا (بھی) کافی ہے۔

۲. **والذبح بین الحلق واللبة والعروق التی تقطع فی الذکوة اربعة الحلقوم والمری والودجان فان قطعها حل الاکل ...الخ** (۵)

مقام ذبح حلق اور سینے کے اوپر کی ہڈی کے درمیان ہے اور خون بہانے کے لئے جو رگیں کاٹی جاتی ہیں، وہ چار ہیں۔سانس کی نالی، غذا کی نالی، اور دو خون کی نالیاں۔اگر انہیں کاٹ دیا تو (جانور کا گوشت) حلال ہوگا۔

۳. **ان کان بالذبح فوق العقدہ حصل قطع ثلثة من العروق فالحق ماقاله شراح الهدایه تبعاللر ستغفنی ...الخ** (۶)

اگر گھنڈی سے اوپر ذبح میں چار میں سے تین رگیں کٹ گئیں، جو ہدایہ کے شارحین نے رستغفنی کی اتباع میں کہا ہے وہ حق ہے۔ مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ یورپ وامریکہ میں جانور کو الیکٹرک شاک *Electric Shock* کے ذریعے بیہوش کرکے یا پھر کسی اور ذریعے سے سن کرکے ذبح کرنے کا رواج چل پڑا ہے۔جسکی منطقی توجیہ ان کے خیال میں یہ ہے کہ اس سے جانور کو کم تکلیف ہوتی ہے اور یہ کہ جانور کو زیادہ تکلیف دے کر نہیں مارنا چاہیئے۔ جہاں تک اس توجیہ کا تعلق ہے، وہ بجائے خود بہت عمدہ ہے مگر اسے ذبح پر بایں طور محمول کرنا ہمارے نزدیک لفظ تذکیہ کی حقیقت کو نہ جاننا ہے۔اس فن کے ماہرین اچھی طرح جانتے ہیں کہ ذبح کی حقیقت اسکے تذکیہ میں پوشیدہ ہے اور تذکیہ کے لئے جانور کا شدت کی تکلیف محسوس کرنا بہت ضروری ہے۔ جسکا مظاہرہ جانور کی تڑپ میں مضمر ہے۔تڑپ جتنی زیادہ ہوگی، خون بھی اسی مقدار سے خارج ہوگا۔ کیونکہ جانور کے تڑپنے میں اسکی بقائے حیات کا فطری جذبہ موجزن ہوتا ہے وہ خود کو بچانے کی فکر میں اپنے جسم کی ساری توانائی خون کی شکل میں نچوڑ دیتا ہے۔اس طرح اس کا تذکیہ بہت عمدہ ہوجاتا ہے یعنی گوشت، خون کے زہریلے جراثیم سے پاک ہوجاتا ہے۔ پھر ایسے ہی گوشت کو علم وتہذیب کی دنیا میں حلال اور طیب کہا جاتا ہے۔قرآن کریم کا مطالعہ ہمیں بتاتا ہے کہ کسی شے کے حلال ہونے کی علت دراصل اس کا طیب ہونا ہی تو ہے مثلاً:

۱- ﴿یَسْئَلُوْنَکَ مَاذَآ اُحِلَّ لَھُمْ. قُلْ اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبٰتُ﴾ (المائدہ۴)
(یہ آپ سے پوچھتے ہیں کہ ان کے لئے کیا حلال کیا گیا ہے۔ آپ کہہ دیجئے کہ تمہاری لئے طیبات (ستھری چیزوں) کو حلال کیا گیا ہے)۔

۲- ﴿اَلْیَوْمَ اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبٰتُ﴾ (المائدہ۵)
(آج کے دن تم سب کے لئے صاف ستھری، پاکیزہ اور عمدہ چیزوں کو حلال کیا گیا ہے)

۳- ﴿وَیُحِلُّ لَھُمُ الطَّیِّبٰتِ وَیُحَرِّمُ عَلَیْھِمُ الْخَبٰٓئِثَ﴾ (الاعراف۱۵۷)
(اور نبی ﷺ ان کے لئے پاکیزہ اور عمدہ چیزوں کو حلال کرتا ہے اور گندی، ردی، اور ناپاک اشیاء کو حرام)
حلال اور طیب کا چولی دامن کا ساتھ اس آیت میں بھی ملاحظہ کیجئے۔

۴- ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِیْنَ ھَادُوْا حَرَّمْنَا عَلَیْھِمْ طَیِّبٰتٍ اُحِلَّتْ لَھُمْ﴾...(النساء۱۶۰)
(پس ان لوگوں کے ظلم کی وجہ سے، جو یہودی ہوئے، ہم نے ان پر اچھی چیزیں، جو ان کے لئے حلال کی گئی تھیں، حرام کر دیں)

قرآن کی رو سے واضح ہوتا ہے کہ کسی بھی چیز کے قابل طعام ہونے کیلئے فقط اس کا 'حلال' ہونا کافی نہیں بلکہ اس کا طیب ہونا بھی ضروری ہے۔ یہی سبب ہے کہ قرآن مجید میں متعدد مقامات پر حلالاً طیباً کے اکھٹے الفاظ لائے گئے ہیں۔ (دیکھئے البقرہ۱۶۸۔ المائدہ۸۸۔ الانفال۶۹۔ النحل۱۱۴)

ان آیات اور ان جیسی دیگر آیات کی روشنی میں طیبات کا مفہوم بہت آسان ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ طیبات کے مفہوم سے آشنا لوگ بیمار جانور، سڑے ہوئے پھل اور بدبودار گوشت کبھی نہیں کھا سکتے۔ واضح رہے کہ آنحضرت ﷺ نے بدبودار گوشت کھانے سے منع کیا ہے۔

عن النبی ﷺ قال اذرمیت بسھمک فغاب عنک فادرکتہ فکلہ مالم ینتن (مسلم، رقم الحدیث: ۴۸۷۰)
جب تم شکار پر اپنا تیر مارو اور پھر شکار تم سے اوجھل ہو جائے، پھر تمکو وہ مل جائے تو جب تک بدبودار نہ ہو اس کو کھالو۔ (ہمارے نزدیک روایت میں تسمیہ و تذکیہ ہر دو کا تصور محذوف ہے۔ جسے عرفاً سمجھا جا سکتا ہے۔)

چنانچہ شرعی اور عقلی ہر دو اعتبار سے یہ سب چیزیں غیر طیب ہونے کی وجہ سے حرام اور ناقابل طعام ہیں۔ کیونکہ ان کے استعمال سے انسانی صحت خراب اور برباد ہو سکتی ہے اور ہر وہ چیز جو باعث ضرر ہو، وہ حرام ہے۔ فان المضار کلھا حرامٌ بے شک ضرررساں چیزیں حرام ہوتی ہیں۔

قرآن حکیم میں میتۃ (طبعی موت مرنے والا جانور) کے علاوہ جن جانوروں کو حرام قرار دیا گیا ہے، ان میں:
۱۔ المنخنقۃ (گلا گھٹ کر مر جانے والا جانور)
۲۔ الموقوذۃ (دھاروالے آلہ کے بغیر کسی چیز کی ضرب کے باعث لگنے والی اندورنی چوٹ سے مرنے والا جانور)
۳۔ المتردیۃ (بلندی سے گر کر مرا ہوا جانور)
۴۔ النطیحۃ (کسی دوسرے جانور کی سینگ لگنے سے ہلاک ہونے والا جانور) اور
۵۔ وما اکل السبع (اور وہ جانور، جسے کسی شکاری جانور نے پھاڑ کھایا ہو)

قرآن کی رو سے واضح ہوتا ہے کہ کسی بھی چیز کے قابل طعام ہونے کیلئے فقط اس کا 'حلال' ہونا کافی نہیں بلکہ اس کا طیب ہونا بھی ضروری ہے۔

کی اقسام کے جانور ہیں۔ان اقسام میں مؤخر الذکر قسم کے ساتھ **الا ما ذکیتم** کے الفاظ آئے ہیں (۷)
ان جانوروں کی حرمت کا سبب بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کا تذکیہ (خون کا مکمل اخراج) ناممکن ہوتا ہے۔انہیں ذبح کرنے سے خون جاری نہیں ہوتا اور اگر برائے نام جاری ہو بھی جائے تو اس سے جانور کا تذکیہ نہیں ہو پاتا۔غیر طیب (یعنی مضر) ہونے کے سبب وہ حرام ہو جاتا ہے۔اسی لئے قرآن مجید کو یہاں **ذکیتم** کا لفظ لانا پڑا۔(المائدہ ۳) تا کہ ذبح کی غرض واضح ہو، جو جانور کے جسم سے حرارتِ غریزی کے تاحدِ امکان، اخراج پر مشتمل ہے۔جو مذکورہ بالا جانوروں میں مفقود ہے۔
چنانچہ ایسے جانورں کا 'اسلامی و قرآنی ذبیحہ' بنناذکاۃ کی صفت سے معرّا ہونے کی وجہ سے ہی حرام ہوا ہے۔
مولانا احمد رضا خان بریلویؒ فرماتے ہیں:

''خون مسفوح ناپاک ہے، وہ بدن میں رہے اور جانور مر جائے تو تمام گوشت پوست نجس و حرام ہو جاتا ہے۔ذبح سے مقصود اس کا جدا کرنا ہے۔ولہذا حدیث صحیح میں ارشاد ہوا۔**ما انھر الدم و ذکر اسم اللہ علیه فکلوا** (بخاری) جس کا خون بہا دیا گیا اور اس پر اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا گیا تو اسے کھاؤ۔اور فرمایا۔**انھر الدم بما شئت و اذکر اسم اللہ علیه** (مسلم) خون بہادے، جس سے تو چاہے اور اللہ کا نام ذکر کر۔'' (۸)

علامہ غلام رسول سعیدی کے بقول:

''شمس الائمہ سرخسی حنفیؒ فرماتے ہیں:۔۔۔۔۔ایک قول یہ ہے کہ نجس اور فاسد خون کے بہانے کو زکاۃ کہتے ہیں۔کیونکہ حیوان میں بہنے والا خون حرام ہوتا ہے۔اللہ تعالیٰ نے محرمات کے ضمن میں فرمایا **او دماً مسفوحاً** (یا بہنے والا خون) پس خبث کے ازالہ کرنے اور طاہر کو نجس سے متمیز کرنے کا نام زکوٰۃ ہے'' (۹)

قاضی ثناء اللہ پانیؒ پتی فرماتے ہیں:

''تذکیہ کی حقیقت صرف یہ ہے کہ جانور کی طبعی حرارت کو بدن سے نکال دیا جائے ،لیکن شریعت میں (ہر طریقے سے ازالۂ حرارت کو تذکیہ نہیں کہا جاتا بلکہ ایک خاص طریقہ سے ابطال حیات کا نام تذکیہ ہے) یعنی بالا رادہ اللہ کا نام لیکر حلق ولبہ کو کاٹ کر یا چھید کر ابطال حیات کرنے کا نام شرعاً تذکیہ ہے۔'' (۱۰)

البتہ خون کے تاحدِ امکان یا قابل اطمینان اخراج کی صورت میں ایسا ذبیحہ حلال ہو جائے گا۔اور ہمارے نزدیک یہی حال قریب قریب ان جانوروں کا بھی ہے۔جنکے ہوش و حواس ختم کر کے انہیں ذبح کیا جاتا ہے۔ظاہر ہے کہ ایسے جانور اپنے اوپر ہونے والے عمل جراحت سے کوئی تکلیف محسوس نہیں کر پاتے کیونکہ انہیں اپنی بقائے حیات کے لئے ٹانگیں چلانے کی صلاحیت سے (الیکٹرک شاک کے ذریعے) محروم کر دیا جاتا ہے۔چنانچہ ذبح کے وقت ان میں کسی قسم کی مزاحمت نہیں پائی جاتی۔وہ درد کی شدت سے بلبلاتے ہیں، نہ ممیاتے ہیں اور نہ ہی پاؤں مارتے ہیں پھر ظاہر ہے کہ جس مقدار میں ان کے جسم سے خون جاری ہونا چاہئے، وہ جاری نہیں ہو پاتا۔پھر ایسے جانوروں کا گوشت انسانی صحت کے لیئے کتنا مفید ہو سکتا ہے؟ یہ آپ بھی سمجھ سکتے ہیں۔یہ مسئلہ جس طرح طبعی اور غذائی ماہرین کے سوچنے کا ہے وہیں ہم سب کے سوچنے کا بھی ہے۔
ہمارے خیال میں اس طرح کے جانور کو ظاہری پہلو سے 'ذبیحہ' ہونے کا اعزاز تو حاصل رہے گا۔مگر اسے عدمِ تذکیہ کی وجہ سے **حلالاً طیباً** کہنا محل نظر ہوگا البتہ ذبح کی غرض چونکہ تذکیہ ہے۔پس اگر بشرط تسمیہ، بہ زبان مسلم و کتابی، کسی سائنسی (مشینی)

ذبح کے وقت جانور دماغی چوٹ کے باعث بیهوش یا سن ہونے کی بجائے، نارمل حالت میں ہو تاکہ وہ اپنی توانائی کو پوری قوت کے ساتھ استعمال میں لاتے ہوئے اپنے پاؤں مارسکے ۔ جس کے نتیجے میں اس کا تذکیہ ہو جائے۔

عمل کے ذریعے ذبح کی صورت میں جانور کا تذکیہ ممکن ہوسکتا ہے تو ایسے جانور کا گوشت، طیب ہونے کے سبب یقیناً جائز ہو گا اور ہمیں روایتی طریقے سے ہٹ کر، کٹے ہوئے جانور پر، از روئے قرآن حکیم کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ کیونکہ ذبح نے اپنی غرض کو پالیا ہے۔ طریقۂ ذبح چونکہ منصوص بالقراٰن نہیں ہے۔ اس لئے اگر زمانے کے تغیر وتبدل یا پھر زیادہ ترقی یافتہ ہونے کے سبب متذکرہ بالا شرائط کے تحت کسی غیر روایتی طریقۂ ذبح کو اختیار کیا جاتا ہے تو وہ عندالشرع والعقل دونوں صورتوں میں قابل قبول ہوسکتا ہے۔ مگر یہ خیال رہے کہ دماغ پر چوٹ یا ضرب مار کر جانور کو تھوڑی سی دیر کے لئے بے حس وحرکت کر کے، ٹھیک اسی وقت ذبح کرنا، قریب قریب موقوذیت والی 'کیفیت' کو مصنوعی طور پر پیدا کرنا ہے جو گاہے بامرِ مجبوری تو قابل قبول ہوسکتی ہے۔ مگر مستقل بنیادوں پر اختیار کرنا شاید اسلام کے قانونِ ذبح سے کھیلنے والی بات ہو۔

ہمارے نزدیک گو ایسے جانور کا تذکیہ بایں صورت ممکن کیا؟ یقینی ہوجائے (مثلاً جانور کو ذبح کیا اور ذبح کرتے ہی اسے الٹا لٹکا دیا۔ نتیجۃً خون کی نالیوں سے خون، ڈرین ہوگیا اور اس طرح جانور کا تذکیہ ہوگیا۔) تب بھی اسے روحِ قانون کے تحت جائز قرار دینا خاصا مشکل کام ہوگا۔ کیونکہ اسے مصنوعی طور پر موقوذہ بنایا گیا ہے۔

یاد رہے کہ فطری موقوذہ کو الا ماذکیتم کے قانون کی رو سے بر بنائے نص یا اجتہاد حلال تسلیم کیا گیا ہے۔ اس لئے مصنوعی موقوذہ کو اس پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ قرآن کا بیان کردہ موقوذہ بالکل فطری اور غیر اختیاری ہے، جبکہ مروجہ موقوذہ مشینیہ، غیر فطری اور خود اختیاری اور کسی کیفیت کے اختیاری ہونے کے فرق سے احکام میں بڑا فرق واقع ہوجاتا ہے۔ پس موقوذہ اضطراری اور موقوذہ خود اختیاری میں بڑا فرق ہے۔ اس لیئے موقوذیت کی حالت کو قرآنی فریم ورک میں رکھ کر ہی ہمیں کوئی حکم لگانا ہوگا۔ یقیناً اس طرح کے احکام کسی استثنائی حالت کے تابع ہوتے ہیں، جن کا فطری ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ حالت گاہ بگاہ ہی روبعمل آسکتی ہے۔ چنانچہ ایسے حالات کو مصنوعی طور پر واضح کرنا اور اسے دوامیت فراہم کرنا، کہاں کی دانش مندی ہے؟ کیا ایسے

ذبیحوں کو قانونی سند جواز فراہم کرنا حالتِ عموم کے قانون کی صریح ہتک اور خلاف ورزی نہیں؟ ہم سمجھتے ہیں کہ ایسے مشینی ذبیحوں کو جواز کی سند عطا کرنے والے، اگر حالتِ عموم کے قانونِ جاریہ کو سمجھیں تو شائد اپنے فتووں سے رجوع کرلیں۔ واضح رہے کہ حلال جانور کو ذبح کرنے کی غرض تو اس کا تذکیہ ہی ہے۔ مگر اسکی شرط تسمیہ (تکبیر) ہے، جو بوقتِ ذبح پڑھی جاتی ہے۔ یعنی بسم الله، الله اکبر۔ اگر کسی جانور کو تسمیہ کے بغیر ذبح کیا جائے اور بظاہر اس کا تذکیہ بھی ہوجائے تب بھی وہ حلال نہیں ہوگا۔

ذبیحہ کی حلّت میں تسمیہ کا کردار اتنا بنیادی ہے کہ اسکے لیئے پروردگارِ عالم نے بایں الفاظ ارشاد فرمایا ہے کہ: وما اھل بغیر الله به یعنی وہ جانور، جس پر اللہ کا نام نہ پکارا جائے وہ حرام ہے (المائدہ ۳) اور یہ ارشاد چار مقامات پر دھرایا گیا ہے۔ نیز سدھائے ہوئے شکاری درندے کے ذریعے شکار کیئے ہوئے جانور پر قابو پانے کے بعد اللہ تعالیٰ کے بابرکت نام کے پڑھنے کا حکم بایں الفاظ بھی آیا ہے:

۱- واذکروا اسم الله علیه (المائدہ ۴)

اور اس ذبیحہ پر اللہ کا نام پڑھو۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تسمیہ کے بغیر کوئی ذبیحہ حلال نہیں ہوسکتا نیز فرمایا:

۲- ومالکم الاتاکلوا مماذکر اسم الله علیه (الانعام ۱۱۹)

اور تمہیں کیا ہے کہ تم اس (ذبیحہ) سے نہیں کھاتے، جس پر اللہ کا نام پکارا گیا ہے۔ اور فرمایا:

۳- ولاتاکلوا ممالم یذکر اسم الله علیه وانه لفسق۔ (الانعام ۱۲۱)

اورتم وہ جانور نہ کھایا کرو، جس پر اللہ کا نام نہ پکارا گیا ہو۔ اور بے شک ایسے جانور کا کھانا فسق ہے۔

خلاصۂ بحث یہ کہ جانور کو اصلاً حلق سے قطع کیا جائے تا کہ خون کا سیلان و جریان ہو سکے۔ اور ذبح کے وقت جانور دماغی چوٹ کے باعث بیہوش یا سن ہونے کی بجائے، نارمل حالت میں ہوتا کہ وہ اپنی توانائی کو پوری قوت کے ساتھ استعمال میں لاتے ہوئے اپنے پاؤں مار سکے۔ جس کے نتیجے میں اس کا تذکیہ ہو جائے، جو ذبح کا مقصود ہے۔ مگر یہ اسی وقت ممکن ہے کہ جب جانور کو اس طریقے سے ذبح کیا جائے، جو فطری اور مقصودِ شریعت سے ہم آہنگ ہو۔ اسے مصنوعی طور پر موقوذہ بنا کر ذبح کرنا ،قانونِ ذبح اسلامی کا مذاق اڑانا ہے۔

یہاں اس امر کا تذکرہ بھی بے محل نہ ہوگا کہ ہمارے فقہاء ذبح کے تعلق سے دو اصطلاحیں پیش کرتے ہیں:

۱۔ ذبح اختیاری ۲۔ ذبح اضطراری

ذبح اختیاری سے مراد یہ ہے کہ جانور ذابح کے زیر قدرت (کنٹرول میں) ہو۔ اور وہ اسے حلق سے ذبح کرے۔ جہاں کم از کم تین رگوں کا کٹنا ضروری ٹھہرے۔ جبکہ ذبح اضطراری سے مراد ایسا طریقہ ٔ ذبح ہے، جو ذبحِ اختیاری کے برعکس ہو۔ اس طرح کا ذبیحہ جانور کے کسی بھی حصہ پر (سوائے حلق کے) وار کرنے یا اس پر شکار چھوڑنے کے نتیجے میں حاصل ہوتا ہے اور ہمارے فقہاء نے اسے ذبح اضطراری کا نام دے کر مستقل بنیادوں پر حلال کر رکھا ہے۔ حالانکہ ذبح اضطراری سے مراد ذابح کی اپنی ذاتی حالت ہو تو یقیناً ایسا ذبیحہ حلال ہوگا۔ کیونکہ حالتِ اضطرار میں حرام شے بھی حلال ہو جاتی ہے۔ پس ذبح اضطراری کو کسی غیر مضطر کے لیئے حلال قرار دینا از روئے قرآن غلط ٹھہرتا ہے۔ اس لیئے میں ذبحِ اضطراری کو جانور کی حالت کی بجائے شکاری یعنی ذابح کی حالت پر منطبق کرتا ہوں۔

حواشی وحوالہ جات

۱- المفردات فی غریب القران، کتاب الذال، ص ۱۷۷، الناشر: نور محمد کارخانہ تجارت کتب ،آرام باغ، کراچی

۲- ذکاء کے معنٰی حرارت کے ہیں اور جب یہ لفظ باب تفعیل سے ذکّی بنے گا تو اس میں سلبِ ماخذ کی خصوصیت پیدا ہو جائیگی اور معنی ہوگا۔ حرارت نکال لی یعنی سلب کر لی۔ اسی کو سلبِ ماخذ کہتے ہیں۔

۳- المفردات فی غریب القران، کتاب الذال ،ص ۱۸۰

۴- عبداللہ بن احمد بن محمود النسفیؒ (م ۷۱۰ھ) کنز الدقائق، کتاب الذبائح، ص ۴۱۷، المکتبۃ العربیہ، دستگیر کالونی، کراچی۔

۵- ابوالحسین بن احمد محمد بن جعفر البغدادی المعروف بالقدوریؒ (م ۴۲۸ھ) مختصر القدوری، کتاب الصید والذبائح، ص ۲۱۹، مکتبہ ٔ خیر کثیر، آرام باغ، کراچی۔

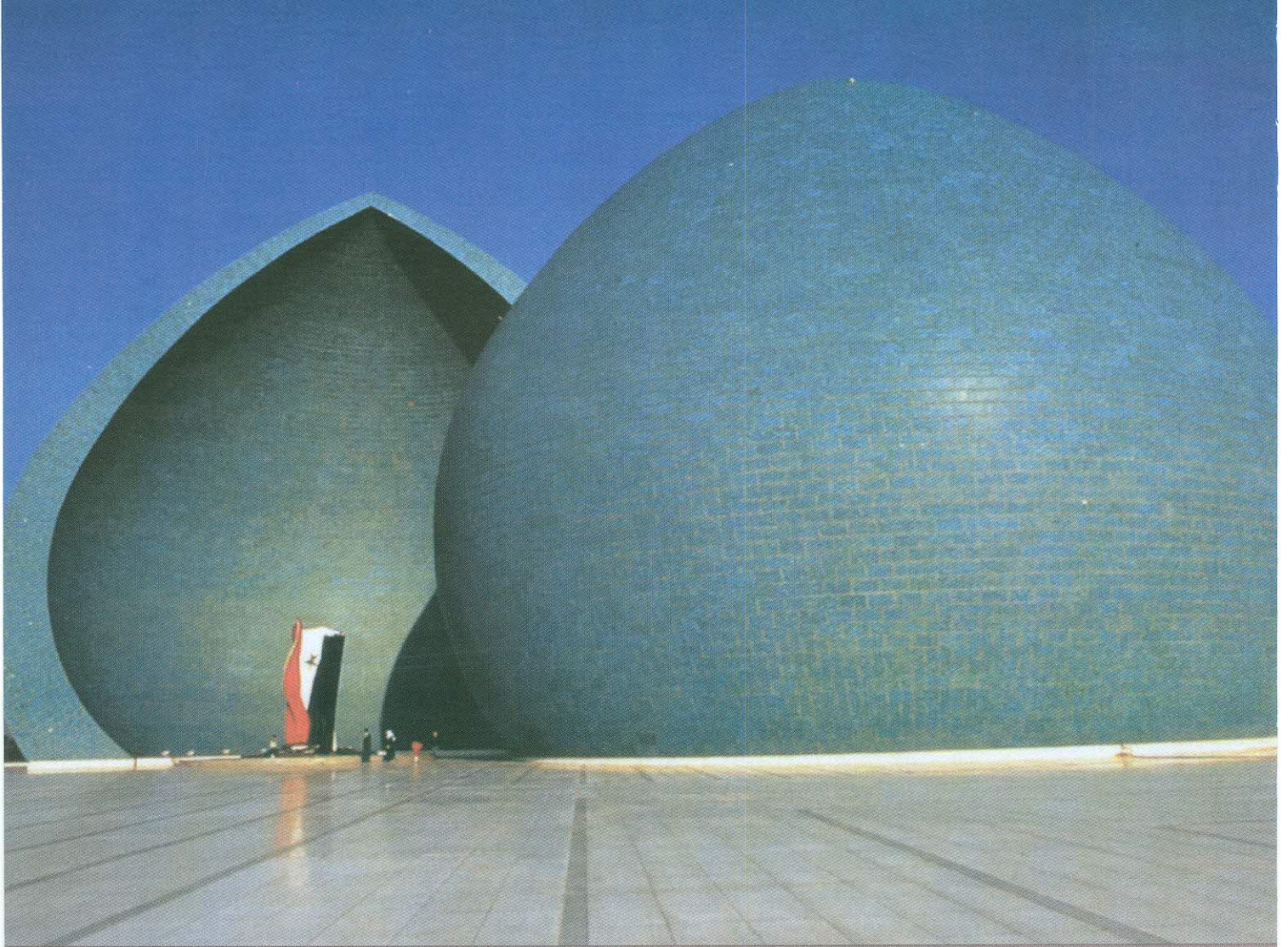
۶- محمد امین ابن عابدین الشامیؒ ،ردالمحتار، کتاب الذبائح ،داراحیاء التراث العربی، بیروت، جلد ۵ ص ۱۸۷

۷- امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک الاماذکیتم میں استثناء صرف درندہ کے کھائے ہوئے جانور سے تعلق رکھتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ چند معطوفات کے بعد اگر استثناء آئے تو اس کا تعلق آخری معطوف سے ہوتا ہے نہ کہ سارے معطوفات سے۔ تاہم یہاں باقی معطوفات کا استثنٰی از روئے قیاس اخذ کرنا درست معلوم ہوتا ہے۔ (بحوالہ قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ، تفسیر مظہری (اردو)، جلد ۳، ص ۳۵۸، اردو ترجمہ: مولانا عبدالدائم جلالی، سعید ایچ ایم کمپنی ،ادب منزل، پاکستان چوک ، کراچی ۱۹۸۰ء

۸- مولانا احمد رضا خان بریلویؒ (م ۱۹۲۱ء) فتاویٰ رضویہ، جلد ۲۰ ص ۳۳۵، کتاب الذبائح، رضا فاؤنڈشن، جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور، ۲۰۰۱ء

۹- مولانا غلام رسول سعیدی ،شرح صحیح مسلم ،جلد ۶، کتاب الصید والذبائح ص ۴۶، فرید بک اسٹال ، ۴۰۔ اردو بازار، لاہور، الطبع الرابع ،۱۹۹۶ء

۱۰- تفسیر مظہری ،جلد ۳ ص ۳۵۷، اردو ترجمہ: مولانا عبدالدائم الجلالی ،سعید ایچ ایم کمپنی ،ادب منزل ، پاکستان چوک ،کراچی، ۱۹۸۰ء

ذبح اور تذکیہ دراصل ایک ھی حقیقت کے دو روپ ھیں ۔ ذبح میں ظاھر کا لحاظ ھے اور تذکیہ میں باطن کا

فکر دوراں

- علم کلام کی تعریف کیا ہے اور علمی مکالمے میں اس کی کیا اہمیت ہے؟
- مسلمانوں کے علم کلام کی روایت کیا ہے اور اس نے کس تہذیبی وعلمی پس منظر میں جنم لیا؟
- دور جدید میں درپیش مسائل کے پس منظر میں کیا مسلمانوں کے لیے نئے علم کلام کی ضرورت ہے؟
- جدید علم کے حوالے سے مسلمان اہل علم کے خیالات کیا ہیں؟
- برصغیر میں مسلمانوں کے علمِ کلام کی روایت کے اہم خد وخال کیا ہیں؟

علم کلام اور جدید مسلمان معاشرہ

ایک مذاکرہ

علمِ کلام کے باب میں اٹھنے والے اہم سوالات اسلامی نظریاتی کونسل کی ایک علمی نشست کا موضوع تھے جس میں ملک کے ممتاز اہلِ علم نے اپنے گراں قدر خیالات کا اظہار کیا۔ اس روداد میں اس گفتگو کا احاطہ کیا گیا ہے۔

مسلمانوں کا علم کلام اور اس سے جنم لینے والے سوالات اس مرتبہ اسلامی نظریاتی کونسل کی علمی مجلس کا موضوع تھے۔ ۲۷ / مارچ ۲۰۰۸ء کو منعقد ہونے والی اس مجلس میں ملک کے درج ذیل صاحبانِ علم شریک ہوئے:

۱۔ ڈاکٹر منظور احمد، ریکٹر بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد و رکن اسلامی نظریاتی کونسل۔

۲۔ جناب جاوید احمد غامدی، صدر المورد فاؤنڈیشن برائے علم و تحقیق لاہور و رکن سالامی نظریاتی کونسل

۳۔ ڈاکٹر خالد علوی، سابق ڈائریکٹر جنرل دعوہ اکیڈمی، اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد۔

۴۔ پروفیسر فتح محمد ملک، صدر نشین مقتدرہ قومی زبان۔

۵۔ ڈاکٹر محسن مظفر نقوی، رکن اسلامی نظریاتی کونسل۔

۶۔ ڈاکٹر سید ناصر زیدی، ڈائریکٹر جنرل (ریسرچ)، اسلامی نظریاتی کونسل۔

۷۔ ڈاکٹر محمد خالد مسعود، چیئر مین اسلامی نظریاتی کونسل۔

۸ ۔ خورشید احمد ندیم' میزبان مجلس

مہمان مدیر ''اجتہاد'' نے نظامت کی ذمہ داری ادا کی۔ انہوں نے موضوع کا تعارف کراتے ہوئے ان سوالات کو نمایاں کیا، جن پر غور و فکر اس عہد کی بڑی علمی ضرورت بن چکی ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ ہر عہد ایک خاص علم کلام سے منسوب ہوتا ہے جس کے دائرے میں رہتے ہوئے ہر مذہب اور فکر اپنا مقدمہ پیش کرتا ہے۔ اہل اسلام نے آج کے علمی پس منظر میں اگر اپنی بات کہنی ہے تو انہیں اس موضوع کو غور و فکر کا موضوع بناتے ہوئے درج ذیل سوالات پر اپنا نقطہ نظر واضح کرنا ہوگا:

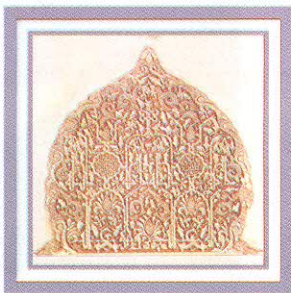
★ علم کلام کی تعریف کیا ہے اور علمی مکالمے میں اس کی کیا اہمیت ہے؟

★ مسلمانوں کے علم کلام کی روایت کیا ہے اور اس نے کس تہذیبی و علمی پس منظر میں جنم لیا؟

★ دور جدید میں درپیش مسائل کے پس منظر میں کیا مسلمانوں کے لیے نئے علم کلام کی ضرورت ہے؟

★ جدید علم کے حوالے سے مسلمان اہل علم کے خیالات کیا ہیں؟

★ برصغیر میں مسلمانوں کے علمِ کلام کی روایت کے اہم خدوخال کیا ہیں؟

ڈاکٹر خالد مسعود نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے کہا کہ علم کلام اصلاً ابلاغ کا مسئلہ ہے۔ علماء کو ہمیشہ اس سوال کا سامنا رہا ہے کہ وہ دینی مسائل پر عامۃ الناس کے ساتھ کس طرح مکالمہ کریں اور دینی تعلیمات کو عام فہم انداز میں پیش کریں۔ اس ضمن میں ڈاکٹر صاحب نے مولانا اشرف علی تھانوی کی کتاب ''الحیلۃ الناجزۃ'' کا حوالہ دیتے ہوئے بتایا کہ جب یہ شائع ہوئی تو مصنف کی طرف سے یہ ہدایت دی گئی کہ اس کتاب کو عامی کسی محقق

کی مدد سے پڑھیں۔ تاہم موجودہ دور میں علماء نے ابلاغ کی اہمیت کو تسلیم کیا ہے اور اس طرح کی کتابوں کی فرہنگ اور تسہیل وغیرہ کی اشاعت ہونے لگی ہے۔

ڈاکٹر خالد مسعود کا کہنا تھا کہ برصغیر میں جدید علم کلام کی اصطلاح سب سے پہلے سرسید احمد خان کے ہاں ملتی ہے۔ بدقسمتی سے سرسید کو ہمارے ہاں غلط سمجھا گیا۔ وہ جو بات اصلاً کہنا چاہتے تھے وہ پس منظر میں چلی گئی اور ضمنی وفروعی باتیں زیادہ زیر بحث آ گئیں۔ ان کا کہنا تھا کہ علم کلام کی دو جہتیں یا سطحیں ہیں، ایک سطح کا تعلق عقائد کی تعریف اور ان کے دفاع سے ہے۔ اس طرح گویا ہمیں اسلام پر وارد ہونے والے اعتراضات کے جواب فراہم کرنے ہیں۔ ان کے نزدیک اس سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ اسلامی ثقافت میں علم کلام وہ بنیادی علم ہے جو ایک فریم ورک، اصول یا مسلمات کا نام ہے، جن سے آپ تاریخ اور دوسرے میدانوں میں نتائج اخذ کرتے ہیں۔ سرسید کا کہنا یہ تھا کہ ہم کو اگر مغرب سے مکالمہ اور بات کرنی ہے تو یہ مسلمات یا اصول، دوسرے لفظوں میں قدیم کلام اس سلسلہ میں ہماری مدد نہیں کر سکتا۔ پرانے مسلمات بھی انہی اصولوں کی بنیاد پر مرتب کیے گئے تھے جن پر اس دور میں بالعموم اتفاق پایا جاتا تھا۔ جدید دور میں چونکہ یہ مسلمات تبدیل ہو گئے ہیں اس لیے اب ہمیں ایک نئے علم کلام کی ضرورت ہے۔ سرسید کا اصل اصرار اس بات پر تھا۔ بدقسمتی سے معجزات اور فرشتوں یا جنوں کے بارے میں ان کے خیالات ہمارے ہاں زیادہ تر توجہ کے مستحق سمجھے گئے اور ان کا اصل پیغام پس منظر میں چلا گیا۔

ہر عہد ایک خاص علم کلام سے منسوب ہوتا ہے جس کے دائرے میں رہتے ہوئے ہر مذہب اور فکر اپنا مقدمہ پیش کرتا ہے۔

ڈاکٹر خالد مسعود نے علامہ اقبال کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ انہوں نے سرسید کی بات کو آگے بڑھایا لیکن ان کے عہد تک پہنچتے پہنچتے حالات تبدیل ہو گئے تھے۔ اس وقت انگریزوں سے وفاداری وغیرہ زیادہ بڑے مسئلے نہیں تھے اور آزادی کا مسئلہ زیادہ شدت کے ساتھ زیر بحث تھا۔ ان کے ہاں مغربی تہذیب پر تنقید کو زیادہ اہمیت دی گئی جس سے علم کلام کا مسئلہ قدرے سیاسی ہو گیا اور اقبال کے ہاں اسلامی تہذیب کی دفاع کا پہلو غالب رہا۔ اس سے بجائے اس کے کہ بحث کا رخ عالمی مسلمات کی طرف ہوتا، زیادہ تر یہ مسئلہ موضوع بحث بنا کہ مغرب ہم پر حملہ آور ہے اور ہمیں اپنا دفاع کرنا ہے۔ اس سے بحیثیت مجموعی ہمارا علم کلام متاثر ہوا اور سرسید کے کام کو آگے بڑھانے کے باوجود اقبال کی کوششیں سیاسی مسائل کا حل دینے پر مرتکز ہو گئیں۔

آج ایک مرتبہ پھر تناظر تبدیل ہو گیا ہے۔ عالمگیریت کے اس عہد میں مسلمات بدل گئے ہیں۔ اس لیے ہمیں ایک نئے علم کلام کی ضرورت ہے۔ مسلمانوں میں انیسویں صدی کے آغاز سے اب تک اس موضوع پر بیس کے قریب اہم تصانیف سامنے آئی ہیں۔ آج جدید علم کلام پر بیروت، ایران اور ترکی وغیرہ میں زیادہ تر بات ہو رہی ہے۔ ترکی میں سیکولرزم کے خلاف جو چیزیں سامنے آئی ہیں اور جو فکری نظام دیا جا رہا ہے، اسے سرسید کے کام کے مترادف اور مماثل قرار دیا جا سکتا ہے۔

پاکستان میں مسائل پر گفتگو تو ہو رہی ہے لیکن اصولی بنیادوں کی فراہمی پر زیادہ توجہ نہیں دی جا رہی ہے۔ اور اگر اس ضمن میں کوئی کام ہوا بھی ہے تو وہ زیادہ قابل ذکر نہیں۔ ہمیں اس بات کو شعوری طور پر سمجھنا ہے کہ حالات میں کیا تبدیلی واقع ہو چکی ہے اور ہمیں آج کن دلائل کی ضرورت ہے۔ اس کو موضوع بنائے بغیر آگے نہیں بڑھ سکے گی۔

ڈاکٹر محمد خالد مسعود

ڈاکٹر خالد مسعود نے اس پہلو کی طرف بھی توجہ دلائی کہ آج کے دور میں عوام کو شریک بحث کیے بغیر بات نتیجہ خیز نہیں ہو گی۔ آج یہ محض ماہرین کی گفتگو نہیں رہی۔ اگر انٹرنیٹ وغیرہ پر ان مسائل پر ہونے والی گفتگو کو ایک وسیع تر تناظر میں دیکھیں تو معروف معنوں میں کوئی ''ماہر'' رہا نہیں۔ ڈاکٹر صاحب کا کہنا یہ تھا کہ سوالات ابتدا میں اٹھا دیے گئے ہیں اور پس منظر میں نے بیان کر دیا ہے۔ اب اس تناظر میں بات آگے بڑھے گی تو اس موضوع کی مختلف جہتیں واضح تر ہوتی جائیں گی۔

کونسل کے ڈائریکٹر جنرل (ریسرچ) ڈاکٹر سید ناصر زیدی نے اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہا کہ دور جدید میں ایک نئے علم کلام کی ضرورت اس لیے ہے کہ انسانی معاشرے کو نئے مسائل، موضوعات اور شبہات کا سامنا ہے جن کی اس

سے پہلے نظیر نہیں ملتی۔ ان موضوعات پر اظہار خیال کرنے اور جدید شبہات کا جواب دینے کے لیے متکلمین کی گذشتہ روش کافی نہیں ہے بلکہ اس کے لیے درپیش چیلنجز، موضوعات اور شبہات کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے کہ ان کی اصل بنیادیں کیا ہیں اور پھر ان علمی بنیادوں کی روشنی میں نئی روش اور نئے اصول اپنانے ہوں گے۔

ڈاکٹر سید ناصر زیدی نے کہا کہ نئے سوالات اور شبہات کی وجہ یہ ہے کہ آج کے انسان نے انسان اور کائنات کو ایک نئی نگاہ سے دیکھنا شروع کر دیا ہے۔ زندگی کی مشکلات کو حل کرنے میں نئی ترقی نے نہایت اہم کردار ادا کیا ہے۔ یہاں تک کہ آج کا انسان یہ دعویٰ کرتا ہوا نظر بھی آ رہا ہے کہ سائنس حتیٰ کہ ان چیزوں کو بھی حل کر سکتی ہے جن کا تعلق عقل و فکر اور معرفت سے ہے۔ اسی طرح سیاسی و اجتماعی تبدیلیوں نے بھی انسانی حقوق، عدالت اجتماعی، آزادی، برابری اور مساوات کا ایک نیا تصور ہے۔ مغربی فلاسفہ نے بھی ایسے نظریات پیش کیے ہیں جن کی وجہ سے دین کی روایتی بنیادوں کو سخت دھچکا لگا ہے۔ انہی نظریات کی بنا پر دین کی تجربی حیثیت کو اہمیت دی جانے لگی ہے۔ دین کی عملی اور اجتماعی افادیت کو حقانیت کا اصل و معیار قرار دیا جا رہا ہے۔ اس بات پر بھی گفتگو شروع ہوگئی کہ دین کی زبان کونسی ہے۔ حقیقی ہے، تمثیلی ہے، عرفی ہے یا علامتی۔ اسی طرح دین کے نفسیاتی رخ کو بھی اہمیت دی جا رہی ہے۔ بہر حال آج کے متکلم کے لیے ضروری ہے کہ وہ مخاطبین وحی کے ذہنوں میں ہونے والی تبدیلی کو دیکھتے ہوئے اپنے لیے کلامی روش کا انتخاب کرے۔

ڈاکٹر سید ناصر زیدی نے کلام جدید کے تناظر میں مغرب میں پیغمبر اسلام کے توہین آمیز خاکوں پر اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ اس کا مقابلہ کرنے کے لیے معقول روش اختیار کرنے کی ضرورت ہے۔ اس سلسلے میں مغرب کو ان بنیادوں پر جواب دیا جائے یا اپنا احتجاج ریکارڈ کیا جائے جن بنیادوں کو خود مغرب سمجھتا ہے اور اسے قبول کرتا ہے۔ مغرب کو یہ بتانے کی ضرورت ہے جس آزادی اظہار کی تم بات کرتے ہو، جن انسانی حقوق کی آواز تم بلند کرتے ہو، اس قسم کا کام تمہارے متعارف کردہ اصولوں کے بھی خلاف ہے۔

ڈاکٹر سید ناصر زیدی نے کہا کہ مسلمانوں کو بھی احتجاج کا وہ انداز اپنانا ہے جو اسلام کا اچھا چہرہ پیش کرے۔ اگر احتجاج ایسی نوعیت کا ہو کہ جس کے تحت اپنی ہی املاک کو نقصان پہنچایا جائے اور اپنی قوم اور حکومت کو بدنام کیا جائے تو اس سے مغرب کے اس سیاسی گروہ کی اہداف پورے ہوں گے جو وہ اس قسم کی حرکتوں سے حاصل کرنا چاہتا ہے۔ علاوہ ازیں اس بات کو بھی مدنظر رکھنے کی ضرورت ہے کہ خود مغرب کے عوام کی اکثریت بھی مسلمانوں کے خلاف توہین آمیز رویے اور ان کی دل آزاری کی شدید مذمت کرتے ہیں۔

مجلس کے میزبان نے اس بات کو آگے بڑھاتے ہوئے کہا کہ علم کلام کے مسئلے کو دو پہلوؤں سے دیکھنے کی ضرورت ہے۔ ایک تو یہ کہ ہمارے قدیم متکلمین نے بعض سوالات کو موضوع بنایا جیسے وجود باری تعالیٰ کے لیے دلائل کی فراہمی۔ کیا آج بھی فکر انسانی کو یہی سوالات درپیش ہیں؟ دوسرا یہ کہ جن امور کو ہم مسلمات فرض کرتے ہیں کیا وہ فی الواقع مسلمات ہیں؟ مثال کے طور پر آج ہم بعض امور کے ثبوت کے لیے تجرباتی شہادت کا مطالبہ کرتے ہیں۔ کیا ہمیں اسے ایک مسلمہ مان کر بات آگے بڑھانی ہوگی۔ اس طرح یہ بات بھی کہی گئی کہ مسلمان آخرت کے تناظر میں اپنا مقدمہ پیش کرتا ہے تو کیا یہ ابلاغ یا مکالمے کے لیے ایک بنیاد بن سکتا ہے۔ ڈاکٹر خالد مسعود نے اس بات میں اضافہ کرتے ہوئے مغرب میں قرآن یا رسالت مآب ﷺ کی توہین کے واقعات کی طرف اشارہ کیا جن تک اب انٹرنیٹ، یوٹیوب کے باعث سب کی رسائی ہے۔ ان کا سوال یہ تھا کہ ان مسائل پر ہم اہل مغرب کو اپنی بات منوانے میں کیوں کامیاب نہیں ہو سکے؟ کیا یہ بھی علم کلام کا مسئلہ ہے؟

ڈاکٹر محسن نقوی نے مسلمات کے تعین کے مسئلہ کو زیر بحث لاتے ہوئے بحث کو آگے بڑھایا اور یہ سوال اٹھایا کہ جو مذہبی

سرسید کو ہمارے ہاں غلط سمجھا گیا۔ وہ جو بات اصلاً کہنا چاھتے تھے وہ پس منظر میں چلی گئی اور ضمنی وفروعی باتیں زیاہ زیر بحث آگئیں۔

ڈاکٹر سید ناصر زیدی

ڈاکٹر محسن نقوی

مسلمات علم کلام میں زیر بحث آتے ہیں، کیاان پر بھی ایک علمی نظام فکر کے تحت گفتگو کی جانی چاہیے؟ ان کا کہنا تھا کہ مذہبی علم کلام، مذہب ہی کا ایک جز و ہوتا ہے اور اس کے اندر سے جنم لیتا ہے۔ مذہب سے متعلق امور کو دلیل کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے جسے ایمان کہتے ہیں۔ یعنی مذہب خود ہی دلیل ہوتا ہے۔ جب ہم مسلمات کی بات کرتے ہیں تو پھر بحث مذہب کے پیراڈائم سے نکل جاتی ہے۔ مثلاً ہم خدا کو اس طرح مانتے ہیں جیسے سورہ اخلاص میں اس کا ذکر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ معاملہ عقلی بحث سے نکل کر ایمانیات کے دائرے میں داخل ہو گیا ہے۔ گویا ایمان پہلے اور عقل بعد میں۔ ہر مذہب، یہودیت، عیسائیت اور مسلم علم کلام میں آیات سے استدلال ہوتا ہے اور اس پر پھر عقلی دلائل دیے جاتے ہیں۔ یہی معاملہ خود ایک مذہب کے دائرے میں ہونے والی فرقہ وارانہ بحثوں میں بھی اختیار کیا جاتا ہے جیسے ہمارے ہاں جبر یہ اور قدر یہ وغیرہ کی بحث ہے۔

ڈاکٹر محسن نقوی کا کہنا تھا کہ ہمارے ہاں اس نے ایک مربوط نظام فکر کی صورت اس وقت اختیار کی جب یونانی کتابوں کا ترجمہ ہوا۔ یعنی مسلمات وضع کرنا، استخراجی منطق وغیرہ کا استعمال یا پھر کلیات اور مسلمات وغیرہ کا تعین اس عہد میں ہوا۔ اس طرح جنہیں ہم مذہبی مسلمات قرار دیتے ہیں جیسے اللہ پر ایمان، فرشتوں اور کتابوں وغیرہ پر ایمان، ان پر جو یہودی علم کلام وجود میں یا جسے بعد عیسائیوں نے اپنایا، وہی روایت مسلمانوں میں بھی آگے بڑھی۔ جو فرق واقع ہوا وہ استدلال کے ماخذ کا تھا۔ یعنی یہودیوں نے بطور ثبوت تورات کی آیات پیش کیں اور مسلمانوں نے قرآن مجید کی۔

مغرب میں آنے والی تبدیلی کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر محسن نقوی نے بتایا کہ جب وہاں سائنسی انقلاب آیا اور اس کے نتیجے میں حیاتیاتی ارتقا یا کائناتی ارتقا کے تصورات کو قبول کیا گیا تو سب سے پہلے مذہب کو مسترد کیا گیا۔ جب کتاب پیدائش اور الہامی کتب کے بنیادی مقدمات جیسے زمین کا ساکن ہونا وغیرہ چیلنج ہوئے تو یہودیوں اور عیسائیوں نے سوچا کہ اب بنیادی مذہبی استدلال کو تبدیل کر دینا چاہیے۔ چنانچہ منظّم نظام فکر پر اصرار ہوا۔ لبریشن تھیالوجی وغیرہ کے تصورات یہودیت اور عیسائیت کے پس منظر میں سامنے آئے اور استدلال کی بنیادوں کو تبدیل کیا گیا۔ اب ہمارے ہاں عیسائیوں یا دیگر ادیان پر جو کام ہوا اس میں زیادہ زور ان کی تردید پر رہا اور اس ضمن میں پیش گوئیوں پر مبنی روایات زیر بحث رہیں۔ لیکن ان کے فکری سرمایے سے استفادہ نہیں کیا گیا۔ عیسائیوں وغیرہ نے اپنا پیراڈائم تبدیل کر لیا مگر اس دوران میں مسلمانوں میں یہ روایت کے آگے نہیں بڑھی۔ مثال کے طور پر ہمارے ہاں اب بھی ان مسائل پر گفتگو ہوتی ہے کہ رسالت مآب ﷺ جب معراج پر تشریف لے گئے تو آسمان کیسے پھٹا۔ جب واپس تشریف لائے تو پھر سلا کیسے یا یہ کہ جب حضرت جبریلؑ نے آسمان پر دستک دی تو پوچھا گیا کہ کون ہے، بلائے گئے ہیں یا خود آئے ہیں اور اس کے بعد دروازہ کھولا گیا۔ ہمارے ہاں یہ سوالات جدید سائنسی طریق سے زیر بحث نہیں آ رہے۔ اسی بنیاد پر ڈاکٹر محسن نقوی کی رائے تھی کہ جب تک استدلال کا پیراڈائم تبدیل نہیں ہوگا، بات آگے نہیں بڑھ پائے گی لہٰذا ہمیں بھی عیسائیوں کی طرح ایک نئی منظّم الٰہیات کی ضرورت ہے۔

اسلامی ثقافت میں علم کلام وہ بنیادی علم ہے جو ایک فریم ورک، اصول یا مسلمات کا نام ہے، جن سے آپ تاریخ اور دوسرے میدانوں میں نتائج اخذ کرتے ہیں۔

پروفیسر فتح محمد ملک نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ قرن اول کے مسلمانوں نے اپنے آپ کو وقف کرتے ہوئے اپنے زمانے کے علوم میں مہارت حاصل کی اور ان کی مدد سے یہ سمجھنے کی کوشش کی کہ کلام الٰہی کی حکمت کیا ہے؟ علوم کی ترقی کے ساتھ ہمارے ہاں المیہ یہ ہوا کہ تنزل کو ترقی سمجھ لیا گیا۔ علم کلام خاص علماء کا شعبہ بن گیا۔ جن لوگوں کو علوم پر دسترس تھی وہی حاکم بن گئے اور ان کی حدود میں ساری بحث سمٹ آئی۔

سرسید اور علامہ اقبال نے خود کو متکلم نہیں کہا۔ انہوں نے بھی معاصر علوم میں مہارت پیدا کی اور حکمت قرآن کو بیان کر دیا۔ یہی ان کا علم کلام تھا۔ ہم آج سرسید یا علامہ اقبال کے بجائے علما کو مذہب پر سند مانتے ہیں۔ یہ خود بھی ایسا دعویٰ نہیں کرتے نہ دیگر لوگ یہ کہتے ہیں جو جدید علوم کی تحصیل کے بعد قرآن میں غوطہ زن ہوئے۔ وہ بھی خود کو متکلم نہیں کہتے۔ سرسید جب علماء کی تنقید

پروفیسر فتح محمد ملک

کی زد میں آئے تو انہوں نے علم کلام کی بات کی اور اپنی تنقید بیان کی۔ اقبال اس سلسلے کے آخری آدمی ہیں جنہوں نے قرآن مجید کو سمجھا اور پھر اپنے عہد کو قرآن کی روشنی میں بدلنے کی کوشش کی۔ بدقسمتی سے علماء نے اس پر توجہ نہیں دی۔ مثلاً خطبات میں جنت دوزخ اور برزخ وغیرہ کا انہوں نے جو مفہوم بیان کیا ہے اس کو کفر کے مترادف سمجھا گیا۔ خطبات میں اجتہاد پر ان کا خطبہ اس بات پر ختم ہوا کہ قرآن کا پیغام ماضی میں جزوی طور پر منکشف ہو سکا کیونکہ انسان ترقی یافتہ نہیں تھا۔ اب نئے علوم کی تحصیل کے بعد کلی صداقت تک پہنچنا ممکن ہو گیا ہے۔ جو لوگ اس میدان میں سامنے آئیں گے وہی اس فہم کی زیادہ صلاحیت رکھتے ہیں۔

پروفیسر صاحب کا کہنا تھا کہ ختم نبوت کے عقیدے کے سبب مسلمانوں کو سب سے زیادہ ترقی یافتہ ہونا چاہیے تھا، یعنی اپنی عقل سے کام لینا چاہیے تھا۔ ہمیں تاریخ سے نکل کر حال اور مستقبل کی طرف مراجعت کرنی چاہیے۔ اقبال اور سرسید اسی کا پیغام دیتے ہیں لیکن ہم انہیں درخور اعتنا نہیں سمجھتے۔ آج جنت دوزخ برزخ وغیرہ کی بحث ممکن ہے ایک نازک معاملہ قرار پائے لیکن ہمیں یہ تو دیکھنا چاہیے کہ اقبال کا علم کلام جاگیرداری کے بارے میں کیا کہتا ہے۔ الارضُ لِلّٰہ کے بارے میں اقبال کیا کہتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ جو اس کا باطنی پیغام نہیں سمجھا وہ دین کی حقیقت سے بے خبر رہا۔

ہمارے ہاں جب جاگیرداری کا مسئلہ شرعی عدالت کے سامنے آیا تو زرعی اصلاحات کو حرام قرار دے دیا گیا۔ یہ سیاسی اور عملی مسائل ہیں جن پر آج جرأت کے ساتھ بات کرنے کی ضرورت ہے۔ اسی طرح ہمیں ہر عالم کو پڑھنا چاہیے لیکن کسی ایک کو سند کا درجہ نہیں دینا چاہیے۔ آج کے دور میں صحیح معنوں میں کوئی مفتی نہیں کیونکہ وہ ابھی تک پرانے دور میں الجھے ہوئے ہیں۔

پروفیسر صاحب کا خیال تھا کہ اقبال کو بھی ہم نے خانوں میں بانٹنے کی کوشش کی۔ ضیاء الحق صاحب کے دور میں باقاعدہ مہم چلی کہ ایک رات کا اقبال ہے اور ایک دن کا اور ہمیں رات والا اقبال قبول ہے۔ آج تک ہم اس کا فیصلہ نہیں کر سکے۔ پروفیسر فتح محمد ملک کی رائے یہ تھی کہ ہمیں اسلام کو علما کی قید سے رہا کرانا ہوگا۔ اپنی بات کی وضاحت کرتے ہوئے انہوں نے کہا کہ اس کا یہ مفہوم نہیں کہ علما شریک بحث نہ ہو، یقیناً ان سے کسب فیض کیا جائے گا لیکن آج ایک مزارع کا بھی حق ہے کہ وہ دین کو سمجھے اور یہ سوال اٹھائے کہ کلام اللہ میں کیا میری نجات کی بھی کوئی صورت بیان کی گئی ہے یا نہیں؟ اقبال نے تاریخ کے ایک دور میں اپنی بات کہہ دی۔ اب ہمیں آگے بڑھنا ہوگا اور نئے علوم کی روشنی میں قرآن کی صداقت تک پہنچنا ہوگا۔ نئے علوم میں بھی تبدیلی آئی ہے لیکن آج یہ جس منزل پر ہیں، ان کی تحصیل ضروری ہے۔ علوم میں دینی اور غیر دینی کی تقسیم بے معنی ہے۔ تمام علوم دینی ہیں۔ انسان کا بنیادی سوال یہ ہے کہ اس کے مسئلہ کو حل کرنے کے لیے قرآن ہماری کیا مدد کرتا ہے۔ یہ مسئلہ اہم نہیں کہ قرآن خالق ہے یا مخلوق؟ اہم یہ ہے کہ قرآن کا پیغام کیا ہے، وہ کہتا کیا ہے؟ آج بحث یہ ہونی چاہیے کہ اقبال اور سرسید کیا کہتے ہیں نہ کہ وہ متکلم تھے یا نہیں۔ جنت دوزخ وغیرہ پر ان کے خیالات غلط ہو سکتے ہیں لیکن انہیں زیر بحث آنا چاہیے۔ اقبال نے اپنے خطبے میں مسلمانوں کی نئی نسل سے اس امید کا اظہار کیا ہے کہ وہ قرآن کے مکمل مفہوم کی طرف بڑھے گی۔ ختم نبوت کے عقیدے کے بعد مسلمانوں کو دنیا میں The most liberated قوم ہونا چاہیے۔

زیر بحث مسئلہ کو مزید واضح کرنے کے لیے میزبان مجلس نے یہ نکتہ اٹھایا کہ ہمارے ہاں ایک رائے یہ ہے کہ درپیش فکری مسائل میں ہمیں ایک نئے نظام فکر کی تشکیل کی ضرورت ہے جسے ڈاکٹر منظور احمد پیراڈائم شفٹ کہتے ہیں۔ ایک رائے یہ ہے کہ قدیم پیراڈائم میں رہتے ہوئے جدید مسائل کے حل کے لیے، ہمیں بنیادی ماخذ کی تفہیم نو کرنا ہوگی جیسے مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے ''قرآن کی چار بنیادی اصلاحیں'' میں اس کی ایک کوشش کی ہے۔ علم کلام کی بحث میں یہ سوال بھی زیر بحث آنا چاہیے کہ یہ کوششیں درپیش مسائل کے جواب کے لیے کتنی کامیاب ثابت ہوئی ہیں۔

مغرب کو یہ بتانے کی ضرورت ہے جس آزادی اظہار کی تم بات کرتے ہو، جن انسانی حقوق کی آواز تم بلند کرتے ہو، اس قسم کا کام تمہارے متعارف کردہ اصولوں کے بھی خلاف ہے۔

ڈاکٹر خالد علوی نے اپنی گفتگو کا آغاز علم کلام کی تعریف اور اس کے تاریخی پس منظر کے بیان سے کیا۔ ان کا کہنا تھا کہ علم کلام بنیادی طور پر مسلمانوں کے عقیدے کے دفاع کے لیے وجود میں آیا جب ان کا سامنا عیسائیوں اور مجوسیوں وغیرہ سے ہوا، جن کے پاس ایک ترقی یافتہ نظام فکر موجود تھا۔ جیسے خدائے خیر وشر، تثلیث اور مسیحؑ کے کلمۃ اللہ کے بارے میں دلائل موجود تھے۔ اس طرح قرآن کے کلام اللہ ہونے کے سوال سے بھی اس بحث کا آغاز ہو۔ متکلمین ان لوگوں کا گروہ تھا جو عقلی دلائل سے دین کے مسلمات کو ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ اس دفاع میں مسلمانوں کے اہل دانش کا جو طبقہ اس بحث میں الجھا، بعد میں خود اس کے اندر مختلف آراء پیدا ہوئیں اور ان مسائل کو جن کے حل کے لیے عقل کو استعمال کیا جاتا تھا، جیسے توحید، کئی نقطہ ہائے نظر وجود میں آئے۔ اس کے نتیجے میں خود عقل کی حیثیت زیر بحث آئی۔ چنانچہ اشاعرہ اور معتزلہ میں ہمیں یہ بحث ملتی ہے کہ اشیا کا حسن وقبح حقیقی ہے یا وحی پر مبنی۔ اس بحث میں بنیادی ہتھیار کی حیثیت ارسطو کی منطق کو حاصل تھی۔ یہ بحث ابن تیمیہ تک اسی طرح جاری رہی۔ انہوں نے آکر اس پیراڈائم ہی کو تباہ کر دیا۔ انہوں نے اس مقدمے ہی کو چیلنج کر دیا کہ عقلی استدلال ہی کسی امر کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ کرتا ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ وہی طریقہ استدلال درست ہے جو قرآن بیان کرتا ہے یا جسے پیغمبر علیہ السلام نے پیش کیا ہے۔ یوں علم کلام کا ایک سلفی اسلوب سامنے آیا جو قدیم علم کلام کا ردعمل تھا۔ اس وقت جن مسلمات کے دفاع کے لیے علم کلام وجود میں آیا ان میں نبوت کا ادارہ، قرآن کی الہامی حیثیت، ختم نبوت، ارشادات پیغمبر وقتی نہیں بلکہ دائمی ہیں، وحی کی حیثیت اساسی ہے۔ عقل وحی پر غالب نہیں، اس کے تابع ہے۔ عقل وحی کی دی ہوئی تعلیم کو ثابت کرنے کے لیے ہے نہ کہ وحی کو غلط بتانے کے لیے، شامل تھے۔

جدید علم کلام کو درپیش چیلنج بنیادی طور پر مشنریز کی طرف سے نہیں تھا، کیونکہ اصلاً ان کا استدلال بھی مذہبی ہی تھا۔ اصل چیلنج سائنسی تھا جس پر سیکولر تصورات کی عمارت کھڑی ہے اور یہی اسلام کو درپیش حقیقی چیلنج ہے۔ ڈاکٹر خالد علوی کا کہنا تھا کہ جدید علم کلام کے حوالے سے ہمارے لیے دو امور کی حیثیت بنیادی ہے:

☆ ہم نے اسلام کا دفاع کرنا ہے یا اس کے بنیادی حقائق پر سیکولر آئیڈیالوجی کی بنیاد پر مفاہمت کا رویہ اپنانا ہے؟

☆ دور حاضر میں جنہیں مسلمات مان لیا گیا ہے، ان کو قبول کرنا ہے یا چیلنج کرنا ہے؟ مثال کے طور پر جدید غالب سیکولر نظام فکر میں انسان کی آزادی کو بنیادی قدر تسلیم کیا گیا ہے۔ انسان خود اپنے معاملات کے بارے میں فیصلہ کرنے میں آزاد ہے اور کسی الہامی ہدایت کا پابند نہیں۔ اس کے بعد کیا وحی کی کوئی ضرورت اور افادیت باقی رہ گئی ہے؟ اس نظام فکر میں وحی ایک مابعد الطبیعاتی حقیقت ہے جسے تجرباتی علم سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے دنیاوی معاملات میں اس کی کوئی حیثیت نہیں۔ یہ بات جب آگے بڑھے گی تو لازماً نبوت کی حیثیت بھی معرض شک میں پڑے گی۔ نبی کا دیا ہوا پیراڈائم اور عقائد کیا سب ایک دور سے متعلق (Contextual) تھے؟ رسول اللہ نے اپنے دور میں اپنی حکمت سے بعض فیصلے کیے یا جسے وحی قرار دیا، اس کی بنیاد پر بعض امور طے کیے، آج کے متکلم کو طے کرنا ہے کہ وہ وقتی تھے یا آج بھی قابل عمل ہیں۔ ہم اس پر کیا مفاہمت اختیار کریں گے کہ پیغمبر محض اپنے عہد کے راہنما تھے۔ وہ اخلاقی اقدار کے اعتبار سے آج کے دور سے متعلق ہیں لیکن جہاں تک معاشی، سیاسی یا سماجی تنظیم کا معاملہ ہے تو وہ آج بالکل مختلف ہے۔

تبدیلی کے اس عمل کی طرف ہمارا نظریہ اخلاق بھی ہماری توجہ لاتا ہے۔ یہ سوال اٹھتا ہے کہ مذہب کی دی ہوئی اخلاقی اقدار کیا اضافی ہیں؟ مثال کے طور پر حیا کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ یہ نصف ایمان ہے۔ اس حیا کا پورا فریم ورک جسے ہمارے مسلمان معاشروں نے صدیوں سے اختیار کر رکھا ہے، کیا آج یہ اضافی ہے اور ہم اس پر مفاہمت قبول کر لیں گے؟ مثال کے طور پر اگر کسی کی بیٹی اپنے مرد دوست کے ساتھ گھر آتی ہے اور وہ رات ایک کمرے میں گزارنا چاہتے ہیں تو انسانی

لبریشن تھیالوجی وغیرہ کے تصورات یہودیت اور عیسائیت کے پس منظر میں سامنے آئے اور استدلال کی بنیادوں کو تبدیل کیا گیا۔

ڈاکٹر خالد علوی

آزادی کی موجود قدر کی بنیاد پر کیا وہ مفاہمت کا رویہ اپنائے گا یا حیا کی قدر کو اولیت دے گا؟

ڈاکٹر خالد علوی نے یہ سوال بھی اٹھایا ہے کہ عقل انسانی جسے لادینی فکر میں حتمی حیثیت دی گئی ہے، کیا وہ حتمی ہے یا اضافی؟ عقل کلی یا جزوی، عقل انفرادی یا اجتماعی کو وحی پر کیا ترجیح حاصل ہے؟ جس پر محمد ﷺ گواہ ہیں اور جسے انہوں نے وحی کہا ہے۔ دور حاضر کے متکلم کے لیے یہ سوال بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ ڈاکٹر خالد علوی کا نتیجہ فکر یہ تھا کہ اگر ہم کو اسلام کا دفاع کرنا ہے تو پھر ہم ان مسلمات کو نظر انداز نہیں کر سکتے جو ہمارے قدیم علم کلام کے پیراڈائم میں بیان ہوئے ہیں۔ اگر ہم نے مفاہمت کا فیصلہ کر لیا ہے تو پھر ہم نئے مسلمات پر بات کر سکتے ہیں۔ جدید علم کلام نئے مسلمات کو قبول کرنے کا نہیں بلکہ اپنے پیراڈائم کو جدید انداز میں بہتر طور پر پیش کرنے کا نام ہے، یہ بنیادی قدروں پر مفاہمت کا نام نہیں ہے۔

جاوید احمد صاحب غامدی نے موضوع زیر بحث پر اپنے خیالات کو تین نکات کی صورت میں بیان کیا۔ ان کا کہنا تھا کہ جدید علم کلام کی اصطلاح استعمال کرنے سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ قدیم علم کلام نے ہمیں کیا دیا؟ جاوید صاحب کا نتیجہ فکر تھا کہ اس علم کلام نے مذہب اور دین کو کچھ نہیں دیا۔ مثال کے طور پر قدیم دور میں جب ارسطو کی منطق کے بنیادی قواعد کو مسلمات سمجھتے ہوئے، ان کی بنیاد پر عقائد کی توضیح کی گئی تو عقائد در عقائد پیدا ہوئے جس پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ اقبال نے ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' میں کہا کہ

ع یہ الٰہیات کے ترشے ہوئے لات ومنات

گویا اس قدیم علم کلام سے لات ومنات کا ایک مجموعہ وجود میں آیا جس کی کوئی افادیت اس دور میں موجود تھی نہ آج موجود ہے۔ اس سے اس وقت بھی (دین کے مقدمات کو) نقصان پہنچا اور آج بھی پہنچے گا اگر ہم ان کو اختیار کرنے پر اصرار کریں گے۔ جدید علم کلام پر اگر کوئی کام کرنا چاہتا ہے تو ضروری ہے کہ وہ پہلے اس قدیم علم کلام کا بالخصوص فہم کلام کے حوالے سے جائزہ لے کیونکہ اس کے اثرات ہمارے پورے علم پر مرتب ہوئے ہیں۔ مثال کے طور پر فخر الدین رازی اشاعرہ کے متکلم ہیں لیکن وہ قرآن کو یہ حیثیت دیتے ہیں کہ الفاظ کی اپنے مفہوم پر دلالت ظنی ہے (یعنی الفاظ سے یقینی طور پر یہ نہیں جانا جا سکتا کہ متکلم کا منشا کیا ہے) یا یہ کہ عقلی برہانیات کے مقابلے میں قرآن کی کوئی حیثیت نہیں۔ اگر لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا .... کی آیت پر رازی کی تفسیر دیکھ لیں یا دور جدید میں دریدہ وغیرہ نے فہم کلام پر جو کام کیا ہے۔ اس پر ایک نظر ڈال لیں (اس سے معلوم ہو جائے گا کہ قدیم علم کلام نے ہمیں کیا دیا)۔ اسی طرح شاطبی نے الموافقات کا تیسرا مقدمہ یہ لکھا ہے کہ مذہب کی حقانیت کو اگر قطعیت تک لے جانا ہے تو ضروری ہے کہ سمعی دلائل کو ایک طرف رکھ دیں اور اجماع کو بنیاد بنا لیں۔

اس طرز فکر کا نتیجہ، جاوید صاحب کے نزدیک یہ نکلا کہ قرآن مجید جو خود کو برہان، فرقان، حکم اور قول فیصل کہتا ہے اور جس کا دعویٰ ہے کہ باطل اس کے دائیں سے داخل ہو سکتا ہے نہ بائیں سے، ایک کلیہ دینے کے بعد ہمیشہ کے لیے غیر متعلق ہو گیا۔ اس کا اصول فقہ پر یہ اثر پڑا کہ بجائے اس کے کہ وہ فطری طور پر کلام کو سمجھنے کا علم رہتا، وہ مسلمات کا علم بن گیا، جس کی روشنی میں علم کلام ایک مصنوعی چیز بن گئی۔ اللہ کے کلام میں ایک حکم بیان ہوا تو سیاق وسباق سے نوعیت حکم واضح ہو گی، لیکن یہ بات اصول فقہ میں طے ہونے لگی جو مکمل طور پر منطق کے زیر اثر مرتب ہوئے۔ اس ضمن میں آمدی اور غزالی وغیرہ کی تصنیفات کو دیکھنا چاہیے۔ مثال کے طور پر (امام) غزالی نے ''المنقذ من الضلال'' میں اپنا ذہنی سفر بیان کیا ہے۔ انہوں نے بتایا ہے کہ وہ اپنے اطمینان کے لیے کہاں کہاں گئے، لیکن کیا انہوں نے اس مقصد کے لیے قرآن مجید کی طرف بھی مراجعت کی، اس کا کوئی بیان نہیں۔ اسی طرح تفاسیر میں علم کلام کا ایک دور آیا۔ چنانچہ ان میں مفسر عقائد کی بحث کرتا ہے تو قرآن کے بجائے قائم شدہ مقدمات کی تفسیر کرتا ہے۔ (اسی وجہ سے) امام رازی کی تفسیر

جدید علم کلام کو درپیش چیلنج بنیادی طور پر مشنریز کی طرف سے نہیں تھا کیونکہ اصلاً ان کا استدلال بھی مذہبی ہی تھا۔ اصل چیلنج سائنسی تھا جس پر سیکولر تصورات کی عمارت کھڑی ہے۔

جاوید احمد غامدی

کے بارے میں یہ کہا گیا کہ اس میں سوائے تفسیر قرآن کے، سب کچھ موجود ہے۔

خورشید احمد ندیم

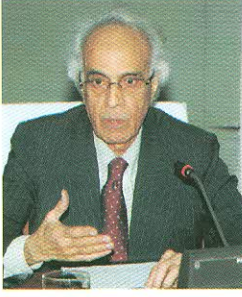
جاوید صاحب نے دوسرا نکتہ یہ بیان کیا کہ مذہب کی مدافعت کا خیال، مصالحت کی طرح ایک خطرناک تصور ہے۔ سچ یہ ہے کہ مذہب کو کسی مدافعت کی ضرورت نہیں ہے۔ قرآن نے (اپنے حق میں) استدلال بھی پیش کیا ہے۔ لیکن پورے علم کلام کو پڑھنے کے بعد ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ قرآن کے اپنے استدلال سے کسی نے اعتنا نہیں کیا بلکہ اس کی حقیقت منکشف ہی نہیں ہوسکی۔ یہ بات ہم قدیم علم کلام سے لے کر علامہ اقبال کے خطبات تک، تمام ذخیرہ علوم کو سامنے رکھ کر کہہ سکتے ہیں۔ اقبال نے جہاں جہاں قرآن مجید کی آیات سے استدلال کیا ہے، ان کو ہی اگر دیکھ لیا جائے تو یہ بات واضح ہوجاتی ہے۔ قرآن مجید محض حکم نہیں دیتا اس کا استدلال بھی دیتا ہے۔ وہ صرف عقائد بیان نہیں کرتا، ان کا استدلال بھی واضح کرتا ہے۔ قرآن کا اپنا استدلال ہمارے ہاں علم کلام کا کبھی موضوع نہیں رہا۔ دور جدید میں بھی یہی صورت حال ہے۔ ارسطو کی منطق کی طرح دور جدید نے بھی بعض مقدمات قائم کیے ہیں۔ ان کی بنیاد پر جدید علم کلام کھڑا ہے۔ گویا بنیادی نفسیات میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔

جاوید صاحب کی گفتگو میں تیسرا نکتہ یہ سامنے آیا کہ ہمیں قرآن کے اپنے ''علم کلام'' کو دریافت کرنا چاہیے۔ اپنے مقدمات اور مسلمات کو ایک طرف رکھتے ہوئے ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ ایمانیات، اخلاقی مقدمات اور شریعت کے بارے میں خود قرآن کیا استدلال بیان کرتا ہے۔ اگر ہم اسے دریافت کرلیں تو ہمیں مدافعت کی ضرورت ہے نہ مصالحت کی۔ صرف بیان واقعہ ہی حجت قائم کردے گا۔ قرآن کو اس لیے ہمیشہ کے لیے باقی رکھا گیا ہے۔ ورنہ جس طرح کی صورت حال ہے کہ عقائد علم کلام کے ماہرین اور شریعت اہل فقہ الگ کرلیتے۔ اسی طرح تعلق باللہ اہل تصوف کا میدان ہے تو پھر کتاب کی ضرورت باقی نہ تھی۔ اگر قرآن باقی ہے تو یہ بات تقاضا کرتی ہے کہ ہم اس کی بنیاد پر عقائد کا مطالعہ کریں۔ یہ صرف اخلاقیات کی فہرست ہی نہیں دیتا اس کا استدلال بھی بیان کرتا ہے۔ قرآن خود واضح کردیتا ہے کہ کون سا حکم وقتی تھا اور ابدی شریعت کیا ہے؟

جدید علم کلام کی روایت پر جاوید صاحب کا تبصرہ یہ تھا کہ اگر ہم سرسید، اقبال یا مصر میں محمد عبدہ وغیرہ کے کام کو دیکھیں تو ہمیں بنیادی نفسیات میں کوئی تبدیلی نظر نہیں آتی۔ بعض نتائج فکر نئے لگتے ہیں لیکن طریقہ استدلال وہی ہے۔ اسی طرح ہمیں جدید علم کلام کا اس زاویے سے بھی جائزہ لینا چاہیے کہ یہ کیسے آگے بڑھ رہا ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کے کام (قرآن اور علم جدید) اور مولانا وحیدالدین خان کی تصنیف (علم جدید کا چیلنج) ہے جیسے خیالات کا جائزہ لینا چاہیے کہ ان کوششوں کا حاصل کیا ہے؟ کیا قرآن کی یہ حیثیت تسلیم کی گئی ہے کہ وہ فرقان ہے؟ مسلمات سے مسلمات تک کے سفر کی حیثیت کیا ہے جو ایک دور میں مسلمات ہوتے اور دوسری میں نہیں ہوتے۔

قدیم علم کلام سے لات ومنات کا ایک مجموعه وجود میں آیا جس کی کوئی افادیت اس دور میں موجود تھی نه آج موجود هے۔

جاوید صاحب کی رائے میں نئے درپیش مسائل میں اسلامی شریعت کا معاملہ سب سے نازک ہے۔ اخلاقیات کی حد تک تو مذہب کا کردار تسلیم کیا جاتا ہے لیکن کیا شریعت ابدی ہے۔ کیا تمام تر شریعت ایک وقتی قانون ہے، آج ان سوالات پر زیادہ غور کی ضرورت ہے۔ جاوید صاحب کا کہنا تھا کہ اس باب میں تین نقطہ ہائے نظر ہیں۔ ایک نقطہ نظر روایتی ہے، جو یہ کہتا ہے کہ شریعت کو قانون کے حوالے سے فقہا نے مرتب کردیا ہے، جس پر کسی کو اختلاف نہیں۔ اس رائے کے تحت اگر آزادئ رائے کو استعمال کیا جائے گا تو اس کا دائرہ بھی محدود ہوگا اور ہمیں چاروں ائمہ سے باہر نہیں جانا چاہیے۔ یہ نقطہ نظر شریعت اور فقہ کو ایک ساتھ رکھتا ہے۔ شاہ ولی اللہ اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کے کام میں بھی یہی بنیادی فکر جاری وساری ہے۔

دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ چونکہ تمدنی اور معاشرتی حالات تبدیل ہوتے رہتے ہیں اس لیے کوئی قانون ابدی نہیں ہوسکتا کیونکہ

ڈاکٹر منظور احمد

قانون معاشرے کے لیے ہوتا ہے۔ یہ ایک ارتقا پزیر عمل ہے۔ اس اصول پر پرانی شریعتیں منسوخ ہوئی ہیں، لہٰذا آج کسی قانون اور شریعت کے مخصوص ڈھانچے پر اصرار صحیح نہیں۔ ہمارے ہاں یہ نقطہ نظر علامہ اقبال سے ہوتا ہوا اب ڈاکٹر منظور احمد صاحب تک جاری ہے۔ تیسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ اس کا فیصلہ قرآن مجید ہی کرے گا کہ اس کا کون سا حکم ابدی ہے اور کون سا وقتی۔ قرآن میں دونوں طرح کے احکام موجود ہیں اور قرآن ان کے دوام یا وقتی ہونے کے بارے میں ناطق ہے۔ یہ نقطہ نظر بھی اب مرتب ہو کر سامنے آچکا ہے۔ اس کی نمائندگی مولانا حمید الدین فراہی کرتے ہیں، پھر مولانا امین احسن اصلاحی سے ہوتا ہوا یہ نظام فکر آگے بڑھ رہا ہے۔

ڈاکٹر منظور احمد نے اپنی بات کا آغاز ''پیراڈائم شفٹ'' سے کیا۔ ان کا کہنا تھا کہ وہ خود بھی اس مسئلہ پر پوری طرح واضح نہیں اور یہ ان کے مسلسل سوچ بچار کا موضوع ہے۔ دوسری بات ڈاکٹر صاحب نے یہ کہا ہے کہ وہ اس بنیادی مقدمے سے متفق ہیں کہ علم کلام کوئی نئی بات نہیں۔ قرآن مجید نے بھی اس کا استعمال کیا کہ جب یہ سوال اٹھا کہ انسان دوبارہ کیسے جی اٹھے گا جب ہڈیاں خاک ہو جائیں گی۔ قرآن نے اپنے زمانے کے لحاظ سے اس کا جواب دیا۔ گویا علم کلام ایک طریقہ تفہیم ہے۔ اس سے خود بخود یہ بات سامنے آتی ہے کہ قرآن مجید کی تفہیم میں ہم اس بات کو پیش نظر رکھیں کہ اس کے مخاطبین کون تھے۔ دوسرا یہ کہ قرآن کوئی مرتب کتاب نہیں ہے۔ اس کا ایک خاص طرز تخاطب ہے اور اس کا اسلوب خطبے کا ہے۔

ڈاکٹر منظور احمد کا کہنا یہ تھا کہ نئے علم کلام کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ علم کی ترقی کے ساتھ علم کے معیارات بدلتے رہتے ہیں۔ کسی معاملہ کے صدق و کذب کا فیصلہ ہر دور کے علمی معیارات کے مطابق ہوتا ہے۔ اس حوالے سے پرانے دلائل کے ساتھ کام نہیں چلایا جاسکتا۔ ایک دور میں اس مقصد کے لیے ارسطو کی منطق استعمال کی گئی جو کوئی بری بات نہیں۔ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک ایمان اور عقاید میں فرق ہوتا ہے۔ ایمان کے لیے کسی علم کلام کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ہم کسی بات پر ایمان لاتے ہیں یا نہیں لاتے۔ اس میں صدق اور کذب کی بحث نہیں ہوتی۔ یہ مسائل ہونے یا نہ ہونے کے دائرے میں نہیں آتے۔ ایمان ہوتا ہے یا نہیں ہوتا۔ لیکن جب ہم ایمانیات کو عقائد کی صورت میں مرتب کرتے ہیں تو پھر علم کلام کی ضرورت پڑتی ہے۔ مثال کے طور پر حضرت مسیح نے عقاید کا دفاع نہیں دیا، یہ بعد میں مرتب ہوا (جسے ہم مسیحی علم کلام کہتے ہیں) اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے بھی عقائد کا مرتب نظام نہیں دیا، یہ بھی بعد میں مرتب ہوا۔ اس طرح یہ بھی مسلمہ بات ہے کہ عقاید کے نظام میں اختلاف ہوگا۔ ایک عقیدے والا ایک علم کلام کا سہارا لے گا۔ اور دوسرا دوسرے علم کلام کا۔ اس ضمن میں ہم تاریخی بحثوں سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔

ڈاکٹر منظور احمد نے اس رائے کا اظہار کیا کہ سیکولرزم یا جدیدیت لادینیت نہیں ہے۔ یہ بات اتنی سادہ نہیں جیسے اسے بالعموم بیان کیا جاتا ہے۔ ارسطو کی منطق کے بارے میں ان کا کہنا تھا کہ یہ قضایاتی منطق ہے، جس کی بنیاد پر غلط اور صحیح کا حکم لگایا جاتا ہے۔ یہ منطق کی طرف ایک شکل کو تسلیم کرتی ہے البتہ اس کے نتائج مختلف ہوسکتے ہیں۔ اس کے تحت بہت سی باتوں کو مسلمات کی صورت میں ڈھالا جاتا ہے اور پھر دلائل دیے جاتے ہیں۔ ہم جب اسے مذہبی حوالے سے بیان کرتے ہیں تو شرعی دلائل دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر قرآن مجید ہدایت کی کتاب ہے۔ ہم اسے منطق میں ڈھالتے ہیں، ایک صغریٰ کبریٰ ترتیب دیتے ہیں اور پھر نتائج مرتب کرتے ہیں۔ ہم اسے ہی نتائج حاصل کرنے کا واحد طریقہ سمجھتے ہیں۔

ڈاکٹر منظور احمد کا کہنا تھا کہ وہ جب پیراڈائم کی تبدیلی کی بات کرتے ہیں تو اس کا مقصد انداز فکر پر نظر ثانی کی ضرورت کو

کلام الٰہی کو سمجھنے کے لیے بھی تفہیم کے نئے طریقوں سے مدد لی جاسکتی ہے۔ اس سے ہم جان سکتے ہیں کہ قرآن میں بیان کیے گئے سماجی احکام ابدی ہیں یا وقتی یا یہ کہ کیا صحیح ہے اور کیا غلط۔

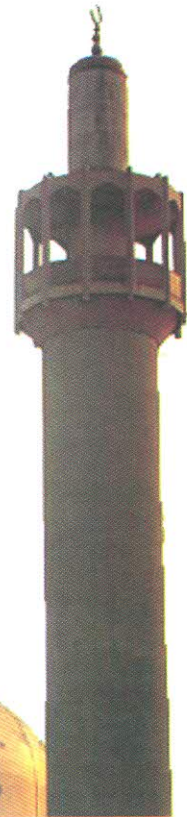
نمایاں کرنا ہے۔ بیسویں صدی کے آخر تک تفہیم کے انداز میں تبدیلیاں واقع ہوگئی ہیں۔ لوگ اس بات کو تسلیم کرنے لگے ہیں کہ ہم جو جملے ادا کرتے ہیں وہ منطقی ساخت کے اعتبار سے ایک ہی طرح کے نہیں ہوتے اور تفہیم کے لیے یہ لازم نہیں ہے کہ انہیں کسی ایک ہی ساخت میں ڈھالا جائے۔ ہم جو جملے بولتے ہیں۔ ان کے صدق وکذب کے معیارات مختلف ہو سکتے ہیں۔ مثلاً دو جمع دو چار ہوتے ہیں۔ یہ ایک مسلمہ ہے لیکن Empirical نہیں ہے لیکن مغرب اسے مسلمہ مانتا ہے۔ مغرب آئن سٹائن کو مانتا ہے، ریاضیاتی اصولوں کو تسلیم کرتا ہے۔ ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے اپنی بات کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ جب کوئی جملہ ادا کیا جاتا ہے تو اس کے کئی مقاصد ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر جب قرآن یہ کہتا ہے کہ سورج مشرق سے نکلتا ہے تو اس سے مقصد کوئی علمی قضیہ بیان کرنا نہیں ہے یعنی یہ اس جملے کا حاصل منشا نہیں ہے بلکہ اس کو بنیاد بنا کر کسی دوسری بات پر استدلال کرنا ہے۔ اس طرح بعض جملے اخلاقی اقدار کو بیان کرتے ہیں جو Empirical نہیں ہوتے۔ یعنی جو اس سے حاصل شدہ علم پر مبنی نہیں ہوتے۔

ڈاکٹر صاحب کا کہنا تھا کہ یہ ایک نیا طریقہ ہے جو کسی کلام کو سمجھنے کے لیے ایک نئی کھڑکی کھول سکتا ہے۔ پیراڈائم کی تبدیلی سے ان کی مراد یہ ہے کہ کلام الٰہی کو سمجھنے کے لیے بھی تفہیم کے نئے طریقوں سے بھی مدد لی جاسکتی ہے۔ اس سے ہم جان سکتے ہیں کہ قرآن میں بیان کیے گئے سماجی احکام ابدی ہیں یا وقتی یا یہ کہ کیا صحیح ہے اور کیا غلط۔ اسی طرح مابعد الطبیعاتی مسائل کے فہم میں بھی اس طریقے سے مدد لی جاسکتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ہمیں اس پر غور کرنا چاہیے کہ کلام کی نوعیت کیا ہے۔

سرسید احمد خان کے بارے میں ڈاکٹر منظور صاحب کا خیال تھا کہ وہ یونانی منطق کے طے کردہ قانون قضا سے نہیں نکل سکے۔ ان کے ہاں ملائکہ وغیرہ کے مسئلے پر جو تضاد ہے اسے دور کرنا ضروری ہے (یعنی انہیں فرشتوں وغیرہ کے مسئلہ پر کسی سائنسی توجیہ کی ضرورت نہیں تھی)۔ کلام کے فہم میں ایک مسئلہ تناظر (Context) کا بھی تھا جسے سامنے رکھنا چاہیے تھا۔ علامہ اقبال کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب کی رائے تھی کہ انہوں نے ابتدا میں ایک بڑی اہم بات کہی کہ انسان کا مذہبی وجدان تخلیقی ہے۔ اس سے بات کو آگے بڑھانے میں بہت مدد مل سکتی ہے، اگر قانون سازی میں اس کو مبدا مان لیا جائے۔ مسلمانوں کا حقیقی تجربہ قانون کے میدان میں ہے۔ بعد میں اقبال نے بھی وہی قانون کے چار ماخذ (قرآن، سنت، اجماع، قیاس) کی بات کہنا شروع کر دی۔ حالانکہ وہ اس سے پہلے ایک بڑی اور بنیادی بات کہہ چکے تھے۔ شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ سیاسی حالات کے باعث ان کی توجہ دوسری باتوں کی طرف ہوگئی اور اس کا نتیجہ اس رجعت میں صورت میں نکلا۔ جب ہم ماخذ قرآن کی بات کرتے ہیں تو ساتھ ہی تحدید کر دیتے ہیں یعنی ہم کسی دوسری طرف نہیں جاسکتے۔

ڈاکٹر منظور صاحب نے پیراڈائم شفٹ کی بات کو سمیٹتے ہوئے کہا کہ وہ اس موضوع پر کوئی حتمی بات نہیں کہہ رہے کیونکہ ان کی سوچ بچار کا عمل جاری ہے۔ اس ضمن میں ان کا کہنا یہ تھا کہ ہمیں الہامی کتابوں کو سمجھنے کی شرائط واضح کرنی چاہئیں۔ اگر ایک دفعہ یہ اصول واضح ہو جائیں کہ قرآن کو کیسے سمجھنا ہے تو پھر تفہیم میں آسانی پیدا ہو جائے گی۔

ڈاکٹر منظور احمد اس مذاکرے کے آخری مقرر تھے۔ اس کے بعد سوال وجواب کا آغاز ہوا جن سے موضوع کی مزید وضاحت ہوئی اور بعض نئے پہلو سامنے آئے۔ شرکا نے اس مجلس کو بہت مفید قرار دیا اور اس رائے کا اظہار کیا گیا کہ اگر مسلمان معاشروں کو درپیش مسائل پر آزادانہ غور وفکر کی روایت آگے بڑھے تو ہم اپنے مسائل بہتر طور پر حل کر سکیں گے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ فکری ابہام بھی دور ہو جائے گا، مسلمان معاشرے جس کا دور جدید میں شکار ہیں۔

ترجمہ و تلخیص:
ڈاکٹر ناصر زیدی

علمِ کلام میں جدید رجحانات

لبنان سے شائع ہونے والے اس رسالے میں ایران اور عرب کے نامور دانشوروں کے مقالے اور انٹرویوز شامل کیے گئے ہیں جن میں جدید علم کلام کے مختلف پہلوؤں کا بڑی تفصیل سے جائزہ لیا گیا ہے۔ذیل میں اس کی تلخیص پیش کی جا رہی ہے۔

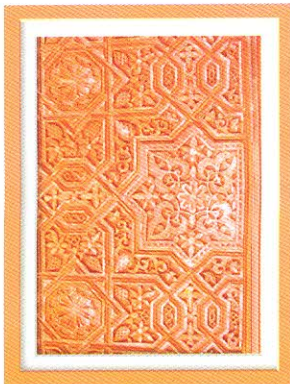
عبدالهادی فاضل – استاد جامعه علوم اسلامیه، لندن

عبدالهادی فاضل نے عقیدے اور علم العقائد کے درمیان فرق اور عقائد میں قدیم اور جدید منہج پر روشنی ڈالی ہے۔انہوں نے کہا کہ اس کے لیے علوم اور علوم دینی کے فرق کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ہم دین کا احترام کرتے ہیں اس کے دین الٰہی ہونے کی وجہ سے اور علوم دین کا احترام کرتے ہیں کیونکہ یہ الٰہی و دینی فکر کی معرفت تک پہنچانے کا ذریعہ بنتے ہیں۔ہم علوم دینی کو مقدس نہیں سمجھتے کیونکہ یہ انسان کی اجتہادی فکر کا نتیجہ ہیں جو کبھی حقیقت تک پہنچتی ہے کبھی نہیں لیکن بہرحال ہم اس کا احترام ضرور کرتے ہیں۔

اس اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو قدیم علم کلام اپنے اسلوب اور مسلمان کو اس کے عقیدے تک پہنچانے کا وسیلہ ہونے کے اعتبار سے اپنی پوری قوت کے ساتھ باقی ہے۔تاہم یہ بات سمجھنے کی ہے کہ گزشتہ دور میں علم کلام کا منہج، عقلی تھا کیونکہ عمومی ماحول اسی عقلی روش کا متقاضی بھی تھا لیکن عصر حاضر میں یورپ نے عقلی منہج سے دوری اختیار کر لی ہے اور تجربی روش پر انحصار کرنا شروع کر دیا ہے جس کی وجہ سے قدیم علم کلام اب پہلے والی ذمہ داری ادا نہیں کر سکتا۔(یعنی انسانی تجربے کی بنیاد پر صحیح اور غلط کا فیصلہ ہوتا ہے)۔یہی وجہ ہے کہ قدیم علم کلام آج کے دور میں گوشہ تنہائی میں چلا گیا ہے کیونکہ علم کلام اب اس منہج پر نہیں ہے جس کا تقاضا عصری ثقافت کر رہی ہے۔

دوسری طرف دور حاضر میں معرفت و آگاہی کے مآخذ کو عقل و تجربے میں محدود کر دیا گیا ہے اور وحی کو معرفت کے ذرائع میں سے نکال دیا گیا ہے، جس کی وجہ سے اس میں دینی فکر کی کوئی گنجائش نہیں رہی لہٰذا ہم جب تک وحی و الہام کو معرفت کا منبع قرار نہیں دیتے اس وقت تک معرفت دینی مکمل نہیں ہو سکتی۔

ڈاکٹر حسن حنفی..ماهر علومِ دینیه، مصر

ڈاکٹر حسن حنفی نے ''علم کلام میں جدید رویے'' کے زیر عنوان اپنے انٹرویو میں کہا کہ ہم میں ایک بڑا نقص یہ ہے کہ ہم یہ سمجھتے ہیں علم کلام کا دروازہ بند ہو گیا ہے اور جو بھی اشعری عقائد سے باہر نکلتا ہے اس کو کہا جاتا ہے کہ اس نے عقیدے کو چھوڑ دیا ہے اور اس نے کوئی نئی چیز ایجاد کر لی ہے جبکہ آراء میں تنوع اور رنگارنگی علم کلام کی طبیعت کا حصہ ہے۔علم کلام اپنی ذات میں تبدیلی اور ارتقا کے مراحل سے گزر رہا ہے البتہ گزشتہ دور میں خلافت قائم تھی، مسلمان فاتح تھے، علوم کا رواج تھا، یورپ میں ان کے علوم کا عبرانی اور انگریزی میں

ترجمہ کیا جارہا تھا لیکن آج ہم پر دوسروں کا غلبہ ہے اور باہمی افتراق و انتشار کا شکار ہیں۔ لہٰذا علم کلام کی ذمہ داری اب عقیدے کا دفاع کرنا نہیں ہے کیونکہ عقیدہ کسی خطرے سے دوچار نہیں ہے بلکہ امت مسلمہ کے ذخائر خطرے میں ہیں، اس کے مفادات خطرے میں ہیں، ان کا مستقبل خطرے میں ہے لہٰذا ان چیزوں کے دفاع کی ضرورت ہے۔ گزشتہ دور میں عقائد پر حملہ کیا جاتا تھا لیکن اب عقائد پر حملہ نہیں کیا جاتا۔ ہم میں سے کون ہے جو خدائے واحد پر ایمان نہ رکھتا ہو لیکن آج ہماری اراضی پر حملہ کیا جا چکا ہے، فلسطین، کشمیر، بوسنیا ہرزاگوینا جیسے خطوں پر دشمن نے دھاوا بول دیا ہے، باہر سے ہمیں استعمار نے گھیر رکھا ہے اور اندر سے ہم غربت کے شکار اور ملوکیت کے نرغے میں ہیں۔ اسی کے نتیجے میں جمال الدین افغانی، شبلی نعمانی اور علامہ اقبال جیسی شخصیات کی اصلاحی تحریکوں کا آغاز ہوا اور پھر اسی کے نتیجے میں ہی نئے علم کلام نے بھی جنم لیا ہے، اسی لیے ان میں سے بہت سی چیزوں کا تعلق اصول فقہ، مقاصد شریعت اور امت مسلمہ کے مفادات کے دفاع سے ہے۔ پس جدید علم کلام کا اجتماعی، سیاسی اور تاریخی علوم کے ساتھ ساتھ اصلاحی تحریکوں سے گہرا ربط ہے۔ کیونکہ کلام جدید کے عالم سے روز قیامت یہ سوال کیا جائے گا کہ تم نے فلسطین کے سلسلے میں کیا کہا، تم نے یہودیت اور صہیونیت کی رد میں کیا کہا۔ پس قدیم علم کلام اگر عقیدے کے دفاع کا نام تھا تو جدید علم کلام مسلمانوں کے دفاع کا نام ہے۔

ڈاکٹر فرامرز قراملکی.. استاد علم کلام، شعبہ الٰہیات جامعہ تہران

ڈاکٹر فرامرز قراملکی

ڈاکٹر فرامرز قراملکی نے اپنے انٹرویو میں اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ بہت سے علماء کا خیال ہے کہ کلام جدید کوئی نیا علم نہیں ہے کیونکہ یہ قدیم علم کلام کی ہی ترقی یافتہ شکل ہے لہٰذا انہوں نے کلام جدید کی اصطلاح استعمال کرنے کی بجائے علم کلام کے جدید مسائل کی اصطلاح استعمال کرنے کو ترجیح دی ہے۔ ان مفکرین کے مقابلے میں علماء کے ایک اور طبقے کا کہنا ہے کہ کلام جدید بالکل ایک نیا علم ہے اور کلام قدیم کے ساتھ اس کا کوئی اشتراک نہیں ہے۔ جن مفکرین کا یہ کہنا ہے کہ علم کلام میں تجدد صرف بعض مسائل میں رونما ہوا ہے، اس لحاظ سے روائتی علم کلام اور جدید علم کلام میں فرق صرف مسائل کے اعتبار سے ہے، ڈاکٹر فرامرز قراملکی ان کی رائے کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے کہتے ہیں کہ عام طور سے جب مختلف علوم کا جائزہ لیا جاتا ہے تو سب سے پہلے ان کے مسائل پر نظر پڑتی ہے جبکہ ان علوم کے دیگر ارکان کو نظرانداز کر دیا جاتا ہے، اسی لیے کلام جدید کے سلسلے میں بھی پہلے ان مسائل پر نظر پڑتی ہے جو روائتی علم کلام کے مسائل کی نسبت نئے ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کسی علم میں تبدیلی اور تجدید و تجدد کو اس کے مسائل میں منحصر کرنا، طرز فکر (Reductionism) اور کسی چیز کی اصل حقیقت کو اخذ کرنے کی بجائے اس کے ایک حصے کو اخذ کرنے سے متعلق مغالطے کا نتیجہ اور اس کی گہرائی موجود میں دیگر پہلوؤں کو نظرانداز کرنے کا سبب ہے۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ علم کلام کے ارتقائی سفر کے دوران نئے مسائل وجود میں آئے ہیں تو اس چیز کا تعلق صرف علم کلام سے نہیں ہے بلکہ ہر علم نئے مسائل کی بنیاد پر ترقی کرتا ہے۔ علاوہ ازیں اس معنی میں تجدد ایک اضافی امر سمجھا جائے گا یعنی جن مسائل کو آج نیا کہا جارہا ہے ایک دن ان کا شمار بھی قدیم مسائل میں ہونے لگے گا۔

حقیقت یہ ہے کہ آج کے جدید مسائل نے علم کلام کی دیگر بنیادوں کو بھی تبدیل کر دیا ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ جدید مسائل، فکر کی دنیا میں نئے خیالات اور نئے اصولوں کے وجود میں آنے کا نتیجہ ہیں۔ جدید کلامی مسائل اس بات کی نشان دہی کرتے ہیں کہ ایسی نئی بنیادیں اور ایسے نئے اصول وجود میں آچکے ہیں جن کی وجہ سے نئے اعتراضات اور شبہات نے بھی جنم لیا ہے۔ کیا وجہ ہے کہ دین کے نفسیاتی وسماجی پہلوؤں سے متعلق سوال پہلے نہیں کیا جاتا تھا؟

کیا وجہ ہے کہ دینی قضیوں کے بامعنی ہونے یا نہ ہونے پر پہلے گفتگو نہیں ہوتی تھی؟ کیا اس کی وجہ صرف یہ نہیں ہے کہ آج کے انسان کو جب دینی تعلیمات کا سامنا کرنا پڑتا ہے تو اس سے انسانی علوم کی ترقی کی بنیاد پر نئے اصول اور نئی طرز نگاہ وجود میں آتی ہے۔ علاوہ ازیں جدید مسائل کے ظہور نے جہاں نئی روشوں اور نئے اصولوں کو جنم دیا ہے وہاں ایک متکلم کو اس کی نئی ذمہ داریوں سے بھی روشناس کرایا ہے۔ علم کلام فلسفہ اولی کے برخلاف صرف برہانی (استدلالی) روش پر استوار نہیں ہے بلکہ شبہات کی نوعیت کے مطابق ایک نئی روش کا متقاضی ہے۔

استاد مصطفی ملکیان. ایرانی ماہر علم کلام و استاد دانش گاہ تہران

جب ہم کسی علم کی ترقی، انحطاط یا جمود کی بات کرتے ہیں تو اس میں بہت سے ابہام پائے جاتے ہیں جن کا دور ہونا ضروری ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں تاریخ کے فلاں دور میں کوئی دین ترقی کر رہا تھا یا انحطاط کا شکار تھا تو اس سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ ترقی یا انحطاط سے ہماری مراد کیا ہے؟ اس سوال کا جواب تلاش کرنا بہت مشکل ہے خاص طور پر علم کلام جیسے علوم کے سلسلے میں تو ترقی، انحطاط یا جمود کے معیار کی تشخیص ایک مشکل کام ہے۔ بہرحال اس مشکل کی گہرائی میں جائے بغیر یہاں پر چند نکات غور طلب ہیں:

۱۔ اگر علم کلام کا مقصد یہ ہو کہ اس کے ذریعے سے دینی و مذہبی قضیوں اور ان کے مفروضات اور منطقی نتائج کو منظم طریقے سے بیان کیا جائے، پھر ان کی تفسیر و توجیہ کی جائے تو اس بات کو قبول کرنا چاہیے کہ علم کلام نے کبھی بھی اس مقصد میں کامیابی حاصل نہیں کی ہے۔

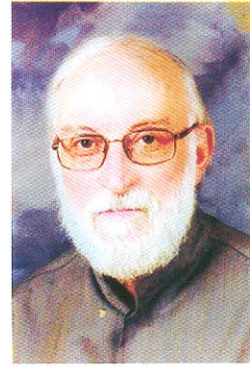
استاد مصطفی ملکیان

۲۔ کلام اسلامی میں آٹھویں صدی ہجری سے حالیہ برسوں تک نہ تو کوئی نیا سوال اٹھایا گیا ہے نہ ہی کسی پرانے سوال کا نئے انداز میں جواب دیا گیا ہے۔ اس لحاظ سے ان صدیوں میں علم کلام آٹھوی صدی سے پہلے کے دور کی نسبت جمود کا شکار رہا ہے۔ اس جمود و انحطاط کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ مسلمان ریاست میں، دیگر ادیان و مذاہب کے ماننے والوں سے عقیدے کی آزادی کو روز بروز، زیادہ سلب کیا گیا ہے۔ واضح سی بات ہے کہ نئے سوالات اٹھانے اور قدیم سوالات کا نئے انداز میں جواب دینے کے لیے ضروری ہے کہ سب کو اظہار عقیدے کی اجازت دی جائے۔ اگر اس حق کو کسی سے مکمل طور پر سلب کر لیا جائے یا اسے محدود کر دیا جائے خاص طور پر ان افراد سے جنہیں مخالف خیال کیا جاتا ہے، تو نہ نیا سوال اٹھایا جائے گا نہ کوئی نیا جواب دیا جائے گا۔ اگر مخالفین کو اپنے عقیدے کے اظہار کی اجازت نہیں دی جائے گی چاہے ان کا عقیدہ صحیح ہو یا غلط تو اس کے اپنے اثرات مرتب ہوں گے۔ دوسروں کو اپنے عقائد کے اظہار کی اجازت دینا، علم کلام کی ترقی و پیشرفت کی بنیادی شرط ہے چاہے علم فقہ اس قسم کے اظہار کی اجازت دیتا ہو یا نہ۔

۳۔ مسلمان مفکرین کے اذہان میں دین اسلام روز بروز، یونانی فلسفہ سے جڑتا چلا گیا۔ جب تک یونانی فلسفہ کو عقلی و فکری طور پر دیکھا جاتا رہا اس وقت تک علم کلام بھی ترقی کرتا رہا لیکن جب مسلمان مفکرین نے یونانی فلسفے کو اس اعتبار سے دیکھنا شروع کیا کہ صرف یونانی فلسفہ ہی عقل و فکر کا ترجمان ہے یا دوسرے الفاظ میں یونانی فلسفے کو ہی عقلی استدلال کے طور پر منفرد حیثیت دی گئی اور پھر جس کے نتیجے میں افلاطون اور ارسطو کی آراء کے مخالفین کو نظرانداز کیا جانے لگا تو علم کلام جمود کا شکار ہو گیا۔

۴۔ تیسری بات یہ کہ علم کلام ایک مسلمان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے حقیقی مسائل سے لاتعلق ہوتا چلا گیا۔ علم کلام اسی وقت نئے سوالات کی طرف جائے گا جب اس کا تعلق فرد اور معاشرے کی حقیقی زندگی سے ہوگا کیونکہ یہی زندگی حقیقی معنی میں تبدل و تغیر کا شکار ہوتی ہے اور جس کے نتیجے میں نئے سوالات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ علم کلام ایسے تہذیب و

تمدن میں ہی نشوونما پاتا ہے جہاں دین دار اس بات پر ایمان رکھتے ہوں کہ دین، انسان کے لئے آیا ہے نہ کہ انسان دین کے لیے۔ ایسی صورت میں ایک دین دار، دین کے ساتھ اپنے تعلق کو مریض اور طبیب کے درمیان تعلق کے طور پر دیکھے گا نہ کہ باغبان اور باغ کے درمیان پائے جانے والے تعلق کے طور پر۔ ایسی صورت میں دین دار شخص، اپنی مشکلات کو دین کے سامنے رکھے گا اور اس سے جواب طلب کرے گا۔ اسی قسم کے سوال و جواب کا سلسلہ جاری رہنے سے علم کلام، نشونما پاتا ہے اور آگے بڑھتا ہے۔

۴۔ اب تک کی اسلامی ثقافت میں جو علم کلام رائج رہا ہے اس میں دینی و مذہبی متون میں موجود تمام قضیوں کو زیر بحث نہیں لایا گیا مثلاً انشائی قضیوں (جن سے کسی خارجی حقیقت کی نشاندہی نہیں ہوتی لہٰذا وہ صدق و کذب سے متصف نہیں ہوتے) پر بحث و گفتگو نہیں ہوتی جیسے فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم، جو تم سے جنگ کرتا ہے اس سے تم بھی اسی طرح جنگ کرو (سورۃ بقرہ/۱۹۴)، ولا تکونوا کالذین نسوا الله، ان کی طرح نہ ہونا جن کو اللہ نے فراموش کر دیا ہے (سورۃ حشر/۱۹)۔ اسی طرح تمام اخباری قضیوں (جو کسی خارجی حقیقت پر دلالت کرتے ہیں اور صدق و کذب سے متصف ہوتے ہیں) کو بھی زیر بحث نہیں لایا جاتا جیسے وجعلنا من الماء کل شئی حی، ہم نے ہر چیز کو پانی سے زندگی دی (انبیاء/۳۰)، وما هذه الحیوة الدنیا الا لهو و لعب و انّ الدار الآخرة لهی الحیوان، دنیا کی یہ زندگی لھو و لعب کے سوا کچھ بھی نہیں اور حقیقی زندگی دار آخرت میں ہی ہے (سورۃ عنکبوت/۶۴)۔ اس کی بجائے صرف اہم اخباری قضیوں (جیسے اللہ کے اسماء و صفات اور اس کے افعال، نبوت عامہ، نبوت خاصہ، معاد وغیرہ) کو زیر بحث لایا گیا ہے لیکن آج مغربی ثقافت میں کلام کے عنوان سے یا الٰہیات (Theology) کے عنوان سے جو مسائل زیر بحث آتے ہیں ان کا تعلق انشائی جملوں سے بھی ہے اور اخباری جملوں سے بھی۔

ڈاکٹر محمد مجتہد شبستری

ڈاکٹر محمد مجتہد شبستری.. سابق سربراہ، شعبہ ادیان و عرفان تہران یونیورسٹی

۱۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ روائتی علم کلام نئے مسائل کا سامنا کرنے کی قوت رکھتا ہے یا نہیں؟ دوسری بات یہ ہے کہ علم کلام یا اسلامی فلسفہ کا تنقیدی جائزہ لینے کا مطلب دین اسلام پر تنقید کرنا نہیں ہے کیونکہ دین اسلام، کلام اسلامی کا نام نہیں ہے اور نہ ہی اسلامی فلسفہ سے عبارت ہے۔

۲۔ علم کلام کی تین بنیادی ذمہ داریاں ہیں۔ ایک اصول عقائد کی وضاحت کرنا اور ان کی حدود کو متعین کرنا، دوسرا عقائد اسلامی کا اثبات اور تیسرا شبہات اور اعتراضات کا جواب دینا۔ گزشتہ دور میں علم کلام میں جو مسائل زیر بحث آتے تھے وہ خارجی دنیا سے اٹھتے تھے، مثلاً کیا اللہ موجود ہے یا نہیں؟ کیا اس کی صفات عین ذات ہیں یا ذات سے جدا؟ نبوت سے کیا مراد ہے؟ کیا محمد رسول اللہ ﷺ نبی تھے؟ معاد کیا ہے اور کیا انسان روز قیامت محشور کیا جائے گا؟ تمام اہل ایمان اور متکلمین کی بھی یہ کوشش ہوتی تھی کہ ان خارجی امور کی معرفت حاصل کی جائے۔ اسی لیے یہ فرض بھی کیا جاتا تھا کہ ان امور میں عقلی استدلال کے ذریعے ایسا یقین حاصل کیا جا سکتا ہے جو واقعہ کے مطابق ہو اور پھر ہر مسئلے میں واقعہ تک پہنچنے کی کوشش بھی کی جاتی تھی۔ لیکن اب انسان ایک ایسے دور میں قدم رکھ چکا ہے جہاں فلسفی یقین اور جزم ختم ہو گیا ہے اور انسان علم و دانش کی تمام انواع و اقسام کو تنقید کا نشانہ بنا رہا ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے جو انسانی تاریخ میں رونما ہوئی ہے اور اس سے غافل نہیں رہا جا سکتا۔ یوں اب تنقید کو بھی محدود نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ حقیقت موجود نہیں ہے۔

علاوہ ازیں گزشتہ دور کی طرح اب چیزوں کے ثابت کرنے کے اسلوب کی طرف توجہ کم ہوگئی ہے۔ آج کا انسان کسی چیز کو ثابت کرنے کی بجائے اپنی مشکل کو حل کرنا چاہتا ہے نہ کہ ثابت کرنا۔ اس وقت ایسے بہت سے مسائل ہیں جن کا آج کے انسان کو مستقل طور پر سامنا ہے اوران مسائل کا حل تلاش کرنا بھی ضروری ہے۔ موجودہ حالات میں کائنات کی کوئی ایک شکل وصورت بھی باقی نہیں رہی ہے جیسا کہ انسان بھی کسی معینہ صورت میں باقی نہیں رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اب فلسفہ، کائنات اور انسان کی کوئی معینہ صورت کو پیش کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا۔ فلسفی اور علمی نظریات تمام کے تمام تغیر وتبدل کی حالت میں ہیں۔ آج کے دور میں علم کلام میں اتنی طاقت نہیں رہی کہ اپنی گزشتہ بنیادوں اور خصوصیات کو محفوظ رکھ سکے اور نہ ہی اپنے گزشتہ اہداف پورے کرسکتا ہے۔ اب یہ بات اہم نہیں رہی کے انسان عقائد حقہ تک پہنچ جائے تاکہ اس کی تصدیق کرے اور آخرت میں نجات حاصل کرلے بلکہ اس وقت اس سے کہیں زیادہ اہم مسئلہ موجود ہے اور وہ یہ کہ آج کا انسان اسی دنیا میں آخرت کا طلبگار ہے اور معنوی نجات چاہتا ہے اسی دنیا میں۔ آخرت وہ نہیں ہے جسے بعد میں آنا ہے بلکہ آخرت انسان کا باطنی رخ ہے جو اس وقت بھی موجود ہے لیکن انسان اس سے غافل ہے۔ اسی لیے آج کا انسان یہ سوال کرتا ہے کہ دین اس دنیا اور اس زندگی میں ہمارے ساتھ کیا کرتا ہے کہ جو اندرونی مشکلات میں گھری ہوئی ہے۔ آج کے انسان کو مستقبل کے وعدوں پر مطمئن نہیں کیا جاسکتا اور اسے مخصوص اعتقادات کا پابند نہیں بنایا جاسکتا اور یہ کہ وہ محدود اعمال انجام دے تاکہ اخروی سعادت تک پہنچ جائے۔ صدر اسلام میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عام طور سے اللہ کے وجود اور نبوت کو ثابت نہیں کرتے تھے۔ قرآن مجید میں انسان کے لیے اللہ کے وجود کو پیش کیا گیا ہے جیسا کہ خود رسول اللہ نے بھی خود کو ثابت نہیں کیا بلکہ خود کو پیش کیا ہے۔

اگر علم کلام کا مقصد یہ ہو کہ اس کے ذریعے سے دینی و مذہبی قضیوں اور ان کے منطقی نتائج کو منظم طریقے سے بیان کیا جائے، تو اس بات کو قبول کرنا چاہیے کہ علم کلام نے کبھی بھی اس مقصد میں کامیابی حاصل نہیں کی ہے۔

علی اوجبی.. ایرانی دانشور وماہر علم کلام جدید

چونکہ عصر حاضر کے علم کلام میں جو مسائل زیر بحث آرہے ہیں وہ روائتی علم کلام کی مباحث سے بالکل مختلف ہیں اوران کی کوئی مثال قدیم کتابوں میں نہیں ملتی لہٰذا بعض نے یہ سمجھ لیا کہ یہ علم ایک مستقل اور جدید علم ہے جس کا اپنا ایک موضوع، اپنی ایک خاص تعریف اور نئی معرفتی بنیادیں ہیں۔ لیکن اگر قدیم علم کلام کے ارتقائی سفر کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ روائتی اور جدید علم کلام اپنے موضوع، تعریف، ہدف ومقصد حتیٰ کہ کبھی اپنے طریقہ استدلال کے لحاظ سے بھی ایک ہی ہے۔ درحقیقت کلام جدید، روائتی علم کلام کی ترقی یافتہ شکل ہے، اس نوزائدہ بچے کی مانند جو اپنی شخصیت اور وحدت کو محفوظ رکھتے ہوئے رشد وکمال کے مراحل طے کرتا ہے۔ علم کلام ایک زندہ، متحرک اور سیال علم ہے جو اپنے ایک ہی موضوع، ایک ہی تعریف اور مخصوص اہداف کے ساتھ محو سفر ہے اور روز بروز اپنے اندر علمی سرمائے میں اضافہ کررہا ہے اور یہ دائمی اور ذاتی خصوصیت کبھی بھی اس سے جدا نہیں ہوگی۔

جدید علم کلام کو روائتی علم کلام سے جدا اس لیے بھی نہیں سمجھا جاسکتا کہ دونوں کا موضوع بھی ایک ہے اور مقصد وغایت بھی ایک ہی ہے۔ کسی علم کے واحد ہونے یا دوسرے علوم سے جدا ہونے کا معیار بھی اس علم کا موضوع یا اس کا ہدف و مقصد ہوتا ہے۔ فزکس اور علم نفسیات دونوں کو علم واحد قرار نہیں دیا جاسکتا نہ ہی کسی ایک کو دوسرے کی ترقی یافتہ شکل قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ دونوں کے موضوعات اور اہداف جدا ہیں۔ اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو علم کلام کے ساتھ جدید کا لفظ استعمال کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی کیونکہ جدید کا لفظ ایک اضافی حقیقت ہوگا۔ اگر آج کوئی چیز جدید ہے تو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ وہ قدیم ہوجائے گی۔ یوں ہر مرحلہ گزشتہ مرحلہ کی نسبت سے جدید کہلائے گا۔

ترجمہ و تلخیص: ثاقب اکبر

دورِ حاضر کا علم کلام

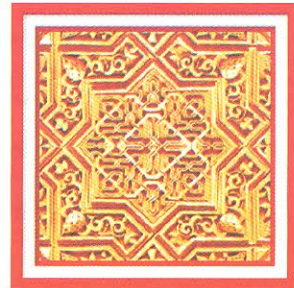
"علم الکلام المعاصر" حیدر حب اللہ کی کتاب ہے جو ۱۴۲۳ھ میں المرکز العالمی للدراسات الاسلامیہ، قم، ایران نے پہلی مرتبہ شائع کی ہے۔ حیدر حب اللہ کا تعلق لبنان سے ہے۔ ان سطور میں کتاب ھٰذا کا مختصر تعارف اور خلاصہ پیش کیا جارہا ہے۔

"علم الکلام المعاصر" نے جدید علم کلام کے مطالعے میں ایک خاص اہمیت حاصل کر لی ہے۔ خاص طور پر اس لحاظ سے بھی کہ اس میں ایران وعراق کے علاوہ لبنان میں کلام جدید کے حوالے سے ہونے والے کام کے ایک اہم حصے کا تعارف بھی شامل کر دیا گیا ہے۔ اردو قارئین تاحال عراق و لبنان میں معاصر اسلامی فکر کے بارے میں ہونے والے کام سے بہت کم آگاہ ہیں۔ جسے اس ضمن میں ایک ابتدائی قدم سمجھا جانا چاہیے۔ کتاب چھ صفحات کے ایک مختصر مقدمے اور چھ فصول پر مشتمل ہے۔

مقدمہ

مقدمے میں مصنف محترم کہتے ہیں کہ علم کلام ارتقاء، تغیر اور تکامل کے مختلف ادوار سے گزر رہا ہے اور تمام علوم کو اونچ نیچ کے ایسے مراحل ضرور پیش آتے ہیں۔ معاصر علم کلام کا آغاز تقریباً جمال الدین افغانی سے ہوتا ہے۔ اس وقت سے یہ ترقی کی منازل طے کر رہا ہے۔ اس علم نے نہ صرف دینی افکار کو متاثر کیا ہے بلکہ موجودہ سیاسی افکار پر بھی اس کے گہرے اثرات ہیں۔ عالم اسلام میں استعماری قوتوں کے خلاف آزادی کی تحریکوں کے دوران میں یہ پروان چڑھا اور اس میں وسعت اور گہرائی آتی گئی۔ تاہم اس کے زوایا، مناہج اور افکار مختلف تھے۔ جدید علم کلام کے حوالے سے اگرچہ جمال الدین افغانی، شیخ محمد عبدہ، محمد رشید رضا، علامہ محمد حسین طباطبائی، شہید محمد باقر الصدر، اقبال لاہوری، علی شریعتی، عبدالکریم سروش، محمد ارکون، حسن حنفی، شہید مطہری وغیرہ جیسی تمام شخصیات کا کردار اہم اور قابل ذکر ہے تاہم اس کتاب میں تین ملکوں سے ایک ایک نمائندہ شخصیت کا انتخاب کیا گیا ہے تاکہ ان مختلف مسلمان قوموں کے جدید علم کے بارے میں متنوع تجربات سامنے آجائیں اور ان کا تقابلی جائزہ لے کر کلام جدید کے مستقبل کے حوالے سے کچھ نتائج اخذ کئے جاسکیں۔ ایران سے علامہ سید محمد حسین طباطبائی، عراق سے سید محمد باقر الصدر اور لبنان سے سید محمد حسین فضل اللہ کا انتخاب کیا گیا ہے اور ان کے افکار کا مثبت طریقے سے جائزہ لیا گیا ہے۔

تاریخ کلام کے مطالعے کی اہمیت

مجموعی طور پر یہ فصل کلام جدید یا کلام معاصر کے بنیادی موضوع سے متعلق نہیں ہے۔ جزوی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ جیسے دیگر علوم کی تاریخ اور ارتقائی مراحل کا مطالعہ قاری کے لئے مفید ہوتا ہے اسی طرح علم کلام کے بارے میں بھی یہ جاننا مفید ہے کہ ابتدائی طور پر اس کے موضوعات کیا تھے، مختلف ادوار میں اس کے کون کون سے قابل ذکر مکاتب فکر رہے ہیں اور کن مراحل سے گزرتے ہوئے آج یہ علم جدید دور میں داخل ہوا ہے۔

اس فصل میں مصنف محترم کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ افکار ونظریات کی حقیقت اور درستی کو جاننے کے لئے تاریخ علوم نے ایک خاص اہمیت حاصل کر لی ہے۔ انسانی معرفت وعلم کو تحقیقی و تاریخی طور پر جاننے کے لئے اسے ایک اہم فکری کاوش قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس سے عموماً کسی علم میں موجود درستی و نادرستی کے عناصر سامنے آتے ہیں۔ یہی حال علم کلام کا بھی ہے جو دینی علوم میں سے شمار ہوتا ہے۔

اسلامی قرون وسطیٰ میں تاریخ علوم

مسلمان علماء کے مابین تاریخ علم کی کسی نہ کسی درجے پر اہمیت رہی ہے۔ انھوں نے ماقبل کے علماء کے افکار ونظریات کے بارے میں تحقیق کی۔ وہ اُن کی آراء جاننے میں بہت زیادہ دلچسپی رکھتے تھے اگرچہ اُن کی مساعی تاریخ علم کی عصری صورت تک نہ پہنچی ہوں۔ بطور مثال اسلامی کلام وعقائد پر نوبختی (م ۳۰۰ھ) اور شہرستانی (۵۴۸ھ) وغیرہ نے کام کیا ہے۔ انھوں نے مختلف فرق، مذاہب اور گروہوں کے بارے میں عمیق تاریخی اور علمی کام کیا ہے۔ علاوہ ازیں بلخی، ابی الحسن الاشعری (۳۲۵ھ)، شیخ مفید (م ۴۱۳ھ)، عبدالقاہر بغدادی (م ۴۲۹ھ)، ابن حزم ظاہری (م ۴۵۶ھ)، ابوبکر باقلانی وغیرہ کا نام بھی لیا جاسکتا ہے۔ معاصرین میں سے شیخ جعفر سبحانی اور ڈاکٹر محمد جواد مشکور نے اس حوالے سے قابل ذکر کام کیا ہے۔

فقہی حوالے سے بھی اس سلسلے میں کوششیں کی گئی ہیں۔ محمد جواد العاملی (م ۱۲۲۶ھ) کی کتاب مفتاح الکرامۃ اس کی ایک مثال ہے۔ ان کی تاثیر شیخ محمد حسن نجفی (م ۱۲۶۶ھ) کی جواہر الکلام، سید محسن الحکیم (م ۱۳۹۰ھ) کی مستمسک العروۃ اور شیخ انصاری (م ۱۲۸۱ھ) کی ''مکاسب'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

علم اصول میں شیخ مرتضیٰ انصاری کی کتاب ''فرائد الاصول'' میں بہت سے اصولی علماء کی آراء دیکھی جاسکتی ہیں۔ اسی طرح تفسیر اور قرآنیات کے باب میں طبرسی کی مجمع البیان اور طوسی کی تبیان میں بہت سی تفسیری آراء نقل کی گئی ہیں اور ان میں سے بہت سوں کی تائید بھی کی گئی ہے۔ ایسی ہی مثالیں فلسفہ اور دیگر علوم کی کتابوں میں موجود ہیں۔ متاخرین اور معاصرین نے اس ضمن میں خاصا وقیع کام کیا ہے۔

معاصر علم کلام کا آغاز تقریباً جمال الدین افغانی سے ہوتا ھے۔اس وقت سے یہ ترقی کی منازل طے کررھا ھے۔ اس علم نے نہ صرف دینی افکار کو متاثر کیا ھے بلکہ موجودہ سیاسی افکار پر بھی اس کے گھرے اثرات ھیں۔

دینی علم کی تاریخ کے فوائد

کسی دینی علم کی تاریخ کے بہت سے فوائد ہیں۔ ان فوائد کو علم کلام کے حوالے سے بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ مثلاً:

(۱) کسی علم کی تاریخ کے مطالعے سے خود اس کی حقیقت اور اُس میں زیر بحث آنے والے نظریات کے بارے میں آگاہی ہوتی ہے۔ آج اور گذشتہ کا کوئی بھی نظریہ جن مراحل سے گزر کر تشکیل پایا ہے، اس کی تاریخ ہی کے مطالعے سے سمجھ میں آتا ہے۔

(۲) اس مطالعے سے لفظی نزاعات سمجھ میں آجاتے ہیں اور اصطلاحات واضح ہوجاتی ہیں۔ گاہے کوئی شخص تصور کرتا ہے کہ زیر بحث اصطلاح دو مختلف زمانوں میں ایک ہی معنی پر دلالت کرتی ہے لیکن ایسا نہیں ہوتا۔ تاریخ علم کے مطالعے سے معلوم ہوجاتا ہے کہ کوئی اصطلاح کس سیاق اور کس پس منظر میں استعمال ہوتی رہی ہے۔ مثلاً شیعہ علم کلام میں ولایت تکوینی کی اصطلاح مختلف مفاہیم میں مستعمل رہی ہے۔ اجتہاد کی اصطلاح بھی اسی طرح مختلف معانی میں بروئے کار لائی جاتی رہی ہے۔

(۳) اس مطالعے سے مختلف علوم کے باہمی ارتباط کا بھی پتہ چلتا ہے۔ مثلاً علم کلام کی تاریخ کا مطالعہ فلسفے سے اس کے تعلق کا پتہ دیتا ہے۔ نصیر الدین طوسی (م ۶۷۲ھ) اور فخر الدین رازی (م ۶۰۶ھ) سے ماقبل ان دونوں علوم کے مابین مخاصمت رہی ہے۔ فقہ واصول کا بھی مثبت ومنفی رابطہ منطق وفلسفہ سے رہا ہے۔ ایسے ایجابی وسلبی تعلقات مختلف علوم کے مابین مختلف ادوار میں رہے ہیں۔

(۴) اس مطالعے سے ایک یا مختلف علوم میں موجود رہنے والے نظریات کے مختلف ادوار کا بھی علم ہوجاتا ہے۔ مثلاً ایک دور میں عرفانی انسان کامل کے نظریے کا شیعہ علم کلام سے ایک خاص تعلق رہا ہے۔ حضرت ابوحنیفہ (م ۱۵۰ھ) کا سنت نبوی کے بارے میں اور سید مرتضٰی وابن ادریس کا خبر واحد کی حجیت کے بارے میں ایک خاص نظریہ رہا ہے۔

(۵) بعض افکار علمی مخطوطات میں مدفون ہوتے ہیں۔ کسی تاریخ کے علم کے مطالعے سے ان مدفون افکار کی قیمت کا بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ مثلاً علم کلام میں بھی ابی الصلاح اور ابن زہرہ جیسی شخصیات کے کلامی نظریات کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔

(۶) کسی علم کی مطالعہ ہمیں ان اسباب سے آگاہ کرتا ہے جو اُس کے عروج وزوال کا باعث ہوئے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ شیخ طوسی کے وفات کے بعد ان کی عظمت کی وجہ سے کلام، اصول اور فقہ میں ایک ٹھہراؤ آگیا تھا۔

(۷) علمی شخصیات کی حقیقی معرفت میں بھی یہ علم مدد دیتا ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کسی شخصیت نے کسی علم کی ترقی اور تعارف کے لئے کیا خدمات انجام دی ہیں۔ اس سے اُن کامیابیوں اور مشکلات کا پتہ چلتا ہے جو ان شخصیات کے حصے میں آئیں۔

(۸) اس سے خارجی لحاظ سے بھی کسی تجربے کا مطالعہ ہوجاتا ہے اور یہ ایک اہم نقطہ ہے۔ اس کی سب سے بڑی مثال کلام جدید کا وہ مقابلہ ہے جو اُس نے مارکسزم کے ساتھ کیا ہے جس کا آغاز تقریباً بیسویں صدی کی ابتدا سے ہوا اور جو اسی کی دہائی کے آخر تک جاری رہا۔

علامہ طباطبائی

بعض محدثین نے علم کلام میں نص کی بنیادی اہمیت پر زور دینے کے لئے اُن نصوص کی جمع و ترتیب کا کام کیا جن کا تعلق کلامی موضوعات سے ہے۔

علامہ طباطبائی کا کلامی تجربہ

علامہ سید محمد حسین طباطبائی جیسی عظیم شخصیت کے کلامی نظریات کا مطالعہ فلسفے اور قرآن کے حوالے سے اُن کے مطالعے کے بغیر میسر نہیں۔ اُن کے فلسفی عرفانی پہلو نے اُنکے علم کلام پر اثرات مرتب کئے ہیں۔ یہی حال اُن کے قرآنی پہلو کا بھی ہے۔

علامہ طباطبائی کو عام طور پر نظری وعملی اعتبار سے شیعی فکر میں تبدیلی کے حوالے سے ایک اہم شخصیت سمجھا جاتا ہے۔ بیشتر جدید فلسفی وتفسیری مکاتب فکر نے انہی سے نمو پائی ہے۔ اُن کے مدرسہ علمی نے عصر حاضر کے بعض اہم علماء پیدا کئے ہیں۔ استاد شہید مرتضٰی مطہری، علامہ جوادی آملی اور مصباح یزدی جیسے مفسرین وفلاسفہ اس کی مثال ہیں۔ عرفانی شخصیات میں بھی اُن کا مقام بہت بلند ہے۔

ان کے منہج کلامی کے حوالے سے مصنف محترم نے مختلف پہلوؤں پر بات کی ہے۔ اس سلسلے میں علم کلام میں عقل یا نص کی حیثیت کے حوالے سے متکلمین نے نزاع کا بھی ذکر کیا ہے اور پھر اس میں علامہ کے نظریے کو بیان کیا ہے۔ اسی طرح انھوں نے اجماع اور کلام وعرفان کے باہمی تعلق جیسے موضوعات کا بھی ذکر کیا ہے ان کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے:

کسی فلسفی کے لئے نص کا معاملہ اہم مشکلات میں سے ہے۔ گذشتہ دور کا متکلم ہمیشہ نص کو بنیادی اہمیت دیتا تھا اور کسی نہ کسی طریقے سے اُس سے ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کرتا تھا لہٰذا گذشتہ دور کی علم کلام کی تعریفیں بھی اسی امر کی حکایت کرتی ہیں۔ مجموعی طور پر یہ تعریفیں ایسی قیود پر مشتمل ہیں جن کا مقصد کلام کو نص دینی سے ہم آہنگ کرنا ہے مثلاً ''شریعت سے موافقت'' کی شرط یا دینی عقائد کا اثبات اور ان کے بارے میں شبہات کا ازالہ یا اسلاف یا اہل سنت سے منحرف بدعتیوں کے عقائد کا رد یا شرعی عقائد کے قواعد کا علم یا ذات باری، اس کی صفات وغیرہ۔ ایسی قیود نے علم کلام کو فلسفے سے الگ کردیا کیونکہ اُس کی بنیاد برہان ہے۔ اس میں نصیرالدین طوسی اور فخرالدین رازی کے زمانے سے لے کر صدر المتالہین شیرازی کے دور تک یہ قضیہ مختلف رہا۔ اس دور میں فلسفی وکلامی منہج میں قربت دکھائی دیتی ہے۔ تاہم حالیہ صدیوں میں عالم اسلام میں فقہ وحدیث جیسے نقلی علوم نے نمو حاصل کی۔ اس کے نتیجے میں شیعوں میں اخباری مسلک اور سنیوں میں وہابی تحریک نے فروغ پایا۔ اس دور میں نص کی اہمیت ایک شدید قوت کے ساتھ لوٹ

آئی۔ یہاں تک کہ ایک مرتبہ پھر علوم عقلی کو علوم نقلی پر سبقت حاصل ہوگئی اور علم اصول الفقہ میں بھی اُسے دسترس حاصل ہوگئی۔ علم کلام میں بھی گذشتہ صدی میں تبدیلی کے اثرات دیکھے جاسکتے ہیں۔ نص کی مرجعیت کے اثرات اہم متکلم وفقیہ شیخ کاشف الغطا کے ہاں بھی موجود ہیں، اگرچہ وہ منہج عقلی سے متاثر تھے۔ بعض محدثین نے علم کلام میں نص کی بنیادی اہمیت پر زور دینے کے لئے اُن نصوص کی جمع وترتیب کا کام کیا جن کا تعلق کلامی موضوعات سے ہے۔ اس سلسلے میں متعدد مجموعے مرتب ہوئے۔ شیخ محمد بن حسن حر العاملی کی کتاب ''اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات'' اس کی ایک مثال ہے۔

علامہ طباطبائی کا اس سلسلے میں واضح نظریہ یہ ہے کہ علم کلام کے موضوعات میں عقل کو غیر متنازع طور پر اولین بنیاد کی حیثیت حاصل ہے اور متکلمین نے ''موافقة الشرع'' جیسی جو عبارات اختیار کی ہیں وہ خطا پر مبنی ہیں۔ گویا وہ کلام میں مرکزیت عقل کے قائل ہیں نہ کہ مرکزیت عقیدہ کے۔

اس سلسلے میں اگر علامہ طباطبائی کی تفسیر المیزان پر نظر ڈالی جائے تو ہم دیکھیں گے کہ وہ اپنی تفسیری بحث میں نص کو نہیں لے کر آتے بلکہ جب کسی آیت یا آیات کی تفسیر اپنے خاص علمی طریقے سے مکمل کر لیتے ہیں تو پھر متعلقہ نصوص اور روایات کو لے کر آتے ہیں۔ ان میں وہ نصوص بھی شامل ہیں جنھیں شان نزول، اسباب النزول یا تفسیری نصوص کے طور پر نقل کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں وہ ملاّ صدرا کے مکتب سے وابستہ دکھائی دیتے ہیں جو ''اصالۃ العقل'' پر ایمان رکھنے والوں میں سے تھے اور علم کلام میں بھی انھوں نے اسی اصول کو جاری کیا۔ ان کی کوشش یہ رہی ہے کہ اس علم کو جدلی دائرے سے نکال کر فلسفی و برہانی راستے پر ڈال دیا جائے۔

علامہ طباطبائی اجماع کو بھی کلامی موضوعات میں کوئی اہمیت نہیں دیتے۔ یہی وجہ ہے کہ تفسیر المیزان میں کلامی موضوعات میں انھوں نے کہیں بھی اجماع سے استفادہ نہیں کیا جبکہ اکثر کلامی بلکہ گاہے غیر کلامی موضوعات میں بھی انھوں نے فلسفی روش ہی کو اپنایا ہے۔ مختلف مقامات پر انھوں نے اجماع کے حوالے سے جو بحث کی ہے اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اُسے ظنی حجت سے زیادہ اہمیت نہیں دیتے، وہ بھی اجماع امت کے نظریے سے نسبتاً تنگ دائرے میں، جبکہ کلامی موضوعات مین ظنی حجت کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔

جہاں تک عرفان وکلام کے باہمی تعلق کا معاملہ ہے، بنیادی طور پر منہج عرفانی قلب وشہود سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کی معرفت ہمارے علوم سے مختلف نوعیت کی ہے۔ عارف لغت وکلمات سے ہٹ کر کشف حقائق کے درپے ہوتا ہے لیکن جیسا کہ استاد مرتضیٰ مطہری کا کہنا ہے کہ صدر المتالہین نے فلسفی عقل سے وہی نتائج اخذ کرنے کی کوشش کی ہے جو عرفا قلوب کے ذریعے سے کرتے ہیں۔ علامہ طباطبائی نے بھی جو ملاصدرا کے مکتب سے تعلق رکھتے ہیں، یہی کام کیا ہے۔ جب ہم اُن کے عرفان و کلام کا مطالعہ کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ وہ عرفانی موضوعات کا علمی ونظری طریقے سے اثبات کرتے ہیں۔

شهید سید باقر الصدر کا کلامی تجربه

عام طور پر کسی ایک دور میں مفکرین کی توجہ کسی ایک مرکزی نقطے پر مرتکز رہتی ہے۔ شہید سید محمد باقر الصدر کا زمانہ فکرو

ثقافت کے انقلاب کا زمانہ تھا۔ بیسویں صدی کے بیشتر مسلمان مفکرین کی کوششیں اسی سے متاثر دکھائی دیتی ہیں۔ شہید صدر کے کلامی منہج کو بھی اسی تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔

۱. علم معرفت کے جدید منہج کا آغاز

دورِ قدیم میں فلسفے کا بنیادی موضوع تھا ''وجود اور اس کے ملحقات'' جبکہ دورِ جدید میں ''معرفت اور اس کے متعلقات'' اس کا بنیادی موضوع قرار پائے۔ یہ سلسلہ ڈیکارٹ سے شروع ہوتا ہے۔ البتہ اسلامی فلسفے میں وجودِ ذہنی، علم النفس الفلسفی اور عقل و عاقل و معقول وغیرہ کے ابواب میں پراگندہ طور پر اس موضوع پر بحث موجود رہی ہے۔ جدید اور انقلابی دور سے گزرتے ہوئے یورپ میں صورتحال مختلف تھی شک کی آندھی نے وہاں اُن طبیعی علوم کو تبدیل کر دیا جن کی بنیادیں ارسطوئی اور بطلیموسی نظام فکر پر استوار تھیں۔ وہاں انسان شناسی میں بھی نظر ثانی کی ضرورت پڑ گئی انیسویں صدی سے عالم اسلام میں مغربی اثر و نفوذ کے باوجود اسلامی علم کلام کو اپنے افکار کے لئے تشکیل نو کی ضرورت نہیں پڑی کیونکہ عالم اسلام اس وقت ان حالات سے نہیں گزر رہا تھا جس سے یورپ گزر رہا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جمال الدین افغانی نے ''الرد علی الدھریین''میں، شیخ محمد عبدہ نے ''رسالۃ التوحید'' میں اور اُن کے بعد علامہ طباطبائی اور شہید مطہری تک نے جو ذرائع اختیار کئے اُن میں معرفت کے اعتبار سے کوئی اہم بنیادی تبدیلی رونما نہیں ہوئی۔ اسی سبب سے علم اصول فقہ میں نص کی مرجعیت بھی باقی رہی اور دوسری طرف فلسفی فکر کی صورتوں میں صدر المتالہین اور اُن کے پیروکاروں میں ارسطوئی منطق کی مرجعیت بھی باقی رہی۔ بہرحال شہید صدر اور مذکورہ بالا شخصیات کی روش میں ایک فرق موجود ہے۔ اُن کے نزدیک عام فکری منطق، خصوصاً کلامی منطق عملی، فلسفی اور عملیاتی بنیاد پر تھی۔ جب وہ یہ کہتے ہیں کہ کلامی روش فکر میں جوہری اور بنیادی تبدیلی واقع ہوچکی ہے تو اس سے ان کی یہی مراد ہے۔ صدر اور دیگر دانشوروں جن میں طباطبائی، مطہری اور ان کی فکر کے آج کے وارث شیخ عبداللہ جوادی آملی اور شیخ محمد تقی مصباح یزدی وغیرہ شامل ہیں، اُن کے مابین امتیازی نقطہ یہی ہے۔ انھوں نے معرفت کے موضوع کو کلاسیکی عقلی فلسفی روش کے تحت لیا ہے اور اُن کے فلسفے کی بنیادی بحث اثبات وجود واجب الوجود ہے جبکہ شہید صدر نے مسئلہ معرفت کو اپنا بنیادی موضوع بنایا ہے۔ اس سلسلے میں ایک فرق ان دو مکاتب فکر میں یہ بھی ہے کہ شہید مطہری وغیرہ کے نزدیک مسئلہ معرفت بنفسہ کلامی موضوع نہیں ہے، سوائے بعض ایسے نکات کے جو وجودِ واجب کے منکرین کی بحث سے متعلق ہیں۔ بہرحال شہید صدر نے اپنی کتاب ''فلسفتنا'' میں دنیا کی مادی مارکسی تفسیر پر تنقید کی ہے۔ اس میں انھوں نے نظریہ معرفت اور مسئلہ ادراک وغیرہ کو اپنا موضوع بحث قرار دیا ہے۔ ان کی ایک اور کتاب ''موجز اصول الدین'' ہے اس میں مختصر طور پر انھوں نے تجربی، وضعی اور جدلی مسائل کا حل کیا ہے۔

شہید باقر الصدر

شہید مطہری وغیرہ کے نزدیک مسئلہ معرفت بنفسہ کلامی موضوع نہیں ہے، سوائے بعض ایسے نکات کے جو وجودِ واجب کے منکرین کی بحث سے متعلق ہیں۔

۲. نظریہ معرفت

شہید محمد باقر الصدر کو جدید اور مخصوص نظریہ معرفت کی بنیاد رکھنے والا منفرد اسلامی مفکر سمجھا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنے نظریہ معرفت میں کلاسیکی ارسطوئی روش سے قدم باہر نکالا۔ قدیم ارسطوئی روش کی بنیاد چند قبل عقلی مفروضوں پر قائم ہے جن سے عقلی نتائج اخذ کیے جاتے ہیں۔ ان میں سے سب سے اہم بدیہیات عقلیہ اولیہ ہیں جنکی ایک مثال اجتماع نقیضین کا محال ہونا ہے۔ اسی طرح شہید صدر نے منہج تجربی سے بھی ایک قدم آگے بڑھایا۔ وہ حس، تجربہ اور مشاہدہ کو معرفت کے لئے فقط ایک محدود اساس قرار دیتے ہیں۔

سید صدر کے تجربے میں نہایت قابل توجہ نقطہ منطق استقراء کے بارے میں اُنکے نظریے کا ہے۔ انھوں نے منطق ارسطوئی اور

منطق تجربی سے اپنا ایک خاص نظریہ تیار کیا۔ انھوں نے اپنی کتاب ''الاسس المنطقية الاستقراء'' کا چوتھائی حصہ ان دونوں پر تنقید کیلئے مختص کیا ہے۔ انھوں نے خاص سے عام تک پہنچنے کے استقرائی طریقے میں موجود خامی کی نشاندہی کی ہے۔ مثلاً الف حرارت سے پھیل گیا۔ اسی طرح دیکھا گیا کہ ب، ج اور د بھی حرارت سے پھیل گئے۔ یہاں سے قاعدہ نکالا گیا کہ ہر چیز حرارت سے پھیلتی ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم نے یہ نتیجہ کیسے حاصل کیا جبکہ تمام گرم چیزیں ہمارے استقرا میں نہیں آئیں لہٰذا شہید صدر کہتے ہیں کہ جو نتیجہ ہم نے اخذ کیا ہے وہ ہمارے استقراء سے ہم آہنگ نہیں ہے۔

اس مشکل کا حل صدر نے تجویز کیا ہے جس کا نام انھوں نے ''المذهب الذاتي للمعرفة'' رکھا ہے۔ اس کے دو مرحلے ہیں۔ پہلے مرحلے کو وہ ''التوالد الموضوعي'' کہتے ہیں جبکہ دوسرے مرحلے کو ''التوالد الذاتي'' نام دیتے ہیں۔ صدر کی رائے میں پہلا مرحلہ دوسرے پر مقدم ہے اور اس کی ممکنہ انتہا پر دوسرا مرحلہ شروع ہوتا ہے۔ ''التوالد الموضوعي'' کا انحصار ریاضی کے احتمال اور فرض کے نظریے پر ہے۔

اس طریقے سے صدر ایک یقین تک پہنچتے ہیں۔ البتہ جو ''یقین'' صدر بیان کرتے ہیں وہ ارسطوئی برہانی یقین نہیں اور نہ وہ ریاضیاتی یقین ہے جو کسی قضیہ کے علم سے حاصل ہوتا ہے یا جو کسی قضیہ کے برعکس کے محال ہونے سے پیدا ہوتا ہے بلکہ صدر کا مقصد اس یقین سے ''یقینِ موضوعی'' ہے کہ جو اُسے یقین ذاتی سے جدا کرتا ہے تاہم بعد ازاں صدر نے عکس قضیہ کے محال کے بارے میں اپنی رائے تبدیل کر لی تھی۔

شہید صدر کے فکری مراحل سے قطع نظر انھوں نے معرفت کے بارے میں اپنے نظریے کو علم کلام، اصول فقہ، فقہ، حدیث اور رجال جیسے علوم میں بھی جاری کیا ہے۔ لہٰذا اجماع، شہرت، تواتر اور سیرت کی اصولی بحثوں میں انھوں نے عقلائی اور متشرع کی جو تقسیم کی ہے وہ اپنے استقرائی نظریے کے مطابق ہی کی ہے۔

۳. سائنس اور مذہب کا تضاد

دین و فلسفہ کے مابین اختلاف یا تعلق کا مسئلہ گذشتہ صدیوں میں زیر بحث رہا ہے، فلسفے کے حوالے سے طویل و شدید بحث رہی ہے۔ اس کی مثال امام ابو حامد غزالی کی ''تهافت الفلاسفه'' ہے۔ فلسفے کی مخالفت بھی ہوئی جبکہ ابن رشد جیسے علماء نے عقل و نص کے مابین مصالحت کا راستہ اپنایا۔ یہی طریقہ صدر الدین شیرازی اور ملا ہادی سبزواری نے بھی اختیار کیا۔ فکری معرکے اشاعرہ و معتزلہ اور پھر اہل حدیث و اعتزال کے مابین جاری رہے۔ جب یورپ میں تبدیلی کا عمل شروع ہوا اور طبیعی علوم نے ترقی کی تو دین اور سائنس کے مابین معارضے کی بات شروع ہوئی۔

دین کے معترضین مادہ پرستوں اور میکانیاتی مفکرین کے نزدیک یہ اختلاف عملی حوالے سے تھا۔ انھوں نے خاص طور پر کلیسا کے نظریات کی بنیاد پر علوم طبیعی اور علوم دینی کے مابین شدید اختلاف کا ذکر کیا۔ اس موقع پر ضرورت تھی کہ دین کا نقطہ نظر کائنات کے بارے میں ایک خارجی حقیقت کے حوالے سے بیان کیا جائے۔ ایسی فضا میں سید محمد باقر صدر کا دور شروع ہوتا ہے۔ انھوں نے عقائدی منہج اور جدید سائنسی منہج کے مابین شدید قربت پر زور دیا۔ صدر سائنس اور دین کے مابین تناقض کے قدیم نظریے کو بہت حد تک تبدیل کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ ان کے اعتقادی مسائل کا بیان بھی جدید سائنسی منہج سے متاثر اور ہم آہنگ دکھائی دیتا ہے۔

سید محمد حسین فضل اللہ کا کلامی تجربہ

سید محمد حسین فضل اللہ

اس تجربے کی تفصیل میں جانے سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ اولاً یہ ایک بہت واضح تجربے کے طور پر سامنے آیا ہے، ثانیاً اس کے بارے میں مسلسل شدید جدل واختلاف کا سلسلہ رہا ہے اور ثالثاً اس کے دو پہلو ہیں ایک سیاسی اور دوسرا ثقافتی۔

یہ تجربہ ڈاکٹر سروش کے تجربے سے کئی اعتبار سے مختلف ہونے کے باوجود دو مماثلتیں رکھتا ہے، ایک اس کی زبان کا ادبی ہونا اور دوسرا مختلف اسباب کی بنا پر اس کے خلاف شوروغل کا برپا ہونا۔ ڈاکٹر سروش فارسی ادب و جمالیات سے استفادہ کرتے ہیں اور سید فضل اللہ خود شاعر ہیں اور اُن کے دو شعری مجموعے شائع ہو چکے ہیں۔ جہاں تک ان دونوں تجربوں کے خلاف وسیع جدل کا تعلق ہے اُس کی بنیاد اُن کے ہاں استعمال ہونے والے مختلف الفاظ اور زیر بحث آنے والے موضوعات ہیں، مثلاً: معرفت دینی کا تکامل، عصمت، رجعت، پلورلزم، علم معصوم، ولایت تکوینی، احیائے دین، دین اور آئیڈیالوجی اور نص دینی کا فہم وغیرہ۔ بہر حال سید محمد حسین فضل اللہ کے تجربۂ کلامی کی چند بنیادی خصوصیات ہیں جن کا ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے:

۱. علم کلام کی خصوصی یا عوامی حیثیت یا انفرادی عقل کی آزادی

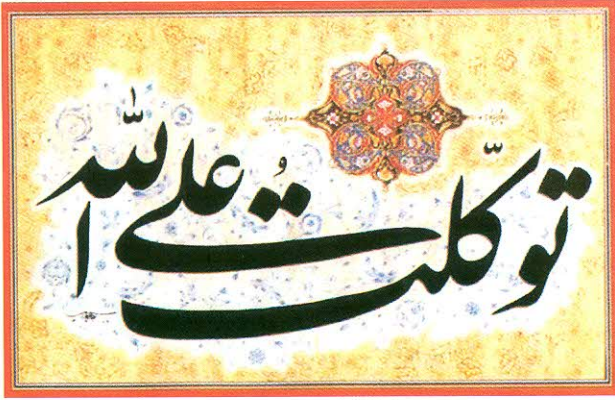
جدید علم کلام کو ایک سخت اور حقیقی مشکل درپیش ہے۔ ایک جہت سے یہ مشکل عقل عام اور عقل خاص کے بارے میں اس کے موقف کے اعتبار سے ہے اور دوسری جہت سے خاص لوگوں کے لئے علم کلام کے اختصاص پر اس کے موقف کے لحاظ سے ہے۔ معروف معتزلی نقطہ نظر یہ تھا کہ ہر فرد کے لئے ضروری ہے کہ اُس کا خاص یقین اطمینان بخش دلائل پر قائم ہو۔ یہی شیعہ موقف بھی ہے، جس کے مطابق اعتقادی مسائل میں تقلید نہیں ہے جب تک کہ وہ ذاتی اطمینان کیلئے نتیجہ خیز نہ ہو۔

''الذخیرۃ فی علم الکلام'' میں شریف مرتضی نے اور ''الندوہ'' میں سید محمد حسین فضل اللہ نے یہی رائے اختیار کی ہے۔ لہٰذا علم کلام میں سید فضل اللہ نے خاص اور معین طبقوں کو مخاطب قرار نہیں دیا۔ انھوں نے جدید وسائل مثلاً ریڈیو، ٹیلی ویژن اور انٹرنیٹ وغیرہ کو بھی استعمال کیا اور منبر سے بھی استفادہ کیا۔ اُن کی رائے میں پہلے درجے پر یہ علم عوامی ہے نہ کہ خصوصی اور منتخب افراد کا۔ یہیں سے ہم خاص شخص کی عقل اور ایک عام فرد کی عقل کے موضوع پر سید فضل اللہ نے جو نتیجہ اخذ کیا اُس کی واضح اور منطقی صورت جان سکتے ہیں۔ عصری کلام کو اس صورت حال میں جس بنیادی مشکل کا سامنا ہے اُس کی وجہ سے یہ علم آج اپنے ظہور کی ابتدائی شکل میں باقی نہیں رہا۔ یہی صورت حال تمام علوم اسلامی کو درپیش ہے۔ اس کے مطابق کہا جارہا ہے کہ معارف دینی کی علمی شکل بعد میں ظاہر ہوئی۔ توحید، نبوت، آخرت اور دیگر عقائد نے، جنھیں اسلام لے کر آیا، بعد میں خبر کی صورت اختیار کر لی لہٰذا عقیدے کا عقیدتی مرحلہ اس کے علمی مرحلے سے مقدم اور مختلف ہے۔ علامہ فضل اللہ کے منہج کے تجزیے کیلئے ہمیں اسی پہلو کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔

۲ – علمی میدان میں جرأت اظہار

بظاہر ہر علم کی تاریخ میں اونچ نیچ واقع ہوتی رہی ہے۔ اس کے مالی، معاشرتی، مفاداتی یا دیگر کئی اسباب ہو سکتے ہیں تاہم دین کا معاملہ چونکہ بہت حساس ہے اس لئے اس کے حوالے سے کسی قسم کی تبدیلی محسوس ہو تو اس کی طرف بہت توجہ مبذول ہو جاتی ہے۔ بہر حال اس کے باوجود دین کی علمی صورتوں اور افکار میں انقلابی تبدیلیاں رونما ہوتی رہی ہیں۔ اگر ہم حق پسند ہوں تو علمی حوالے سے اور خاص طور پر علم کلام کے بارے میں ایسے کسی مظہر کی ہمیں ملامت نہیں کرنا چاہیے اور یہ پیش نظر رکھنا چاہیے کہ علم کلام کی حیثیت علم طب، جدید فزکس یا معلوماتی علوم کی سی نہیں جن پر معروضی یا میدانی حالات کوئی اثر نہیں ڈالتے۔

دینی حوالے سے اور خاص طور پر علم کلام کے بارے میں بنیادی بات یہ ہے کہ اس کے ظاہر کا بہت بڑا حصہ تاریخ کے ظاہر سے

جڑا ہوا ہے۔ ہمارے لئے ممکن نہیں کہ تاریخ کو اس سے جدا کر دیں۔ ہم حضرت محمدؐ کی رسالت کی گواہی دیتے ہیں۔ کیا یہ بات حقیقت نہیں کہ وہ تاریخ کے ایک خاص دور میں موجود تھے۔ اسی طرح حضرت عیسیٰؑ کے سولی دیے جانے کا معاملہ بھی تاریخ سے وابستہ ہے۔ دینی عقل وفکر سے تاریخ کو عام طور پر الگ نہیں کیا جا سکتا۔ جب دینی عقل کی تاریخ کی حدود میں توسیع کی بات کی جاتی ہے تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ اسے تجربہ نبوی سے لے کر صحابہؓ، پھر تابعین یا آئمہؑ اور پھر فقہا وعلماء متقدمین کے تجربے تک توسیع دی جائے۔ اسے تاریخ کی حدود کے اندر تک لے جایا جائے اور تاریخ کی حدود کے تقدس اور قیمت کا قائل نہ ہو اجائے۔ اگر ایسا ہو جائے تو یہ عقل وفکر کی حریت کا مقدمہ بن جائے گا۔ یہی راستہ ہے جو جدید علم کلام میں کسی حد تک سید محمد حسین فضل اللہ نے اختیار کیا ہے انھوں نے نفس اور معرفت کے راستے سے یہ رکاوٹ ہٹا دی ہے۔ انھوں نے بارہا اس امر پر زور دیا ہے کہ ماضی کوئی تقدس اور فوقیت نہیں رکھتا۔ اپنے اسی نظریے کی وجہ سے انھوں نے بہت سے رائج شیعہ نظریات سے ہٹ کر نقطہ نظر اختیار کیا ہے۔ مثلاً اپنی تفسیر ''من وحی القرآن'' میں انھوں نے نظریہ ولایت کے بارے میں مختلف رائے اختیار کی ہے۔ انھوں نے انبیاء کے آباء کے بارے میں معروف شیعی فکر سے ہٹ کر اظہار نظر کیا ہے۔ اس سلسلے میں ان کا مقالہ ''مع الشیخ المفید فی تصحیح الاعتقاد'' دیکھا جا سکتا ہے۔ اُن کی رائے ہے کہ سورہ عبس نبی کریمؐ کے بارے میں نازل ہوئی ہے جبکہ شیعوں کے نزدیک یہ ایک نہایت حساس معاملہ ہے۔ علم معصوم سے متعلق بھی اُن کا نظریہ رائج شیعی فکر سے مختلف ہے۔ انھوں نے انبیاء وآئمہ کے بشری پہلو پر بہت زور دیا ہے۔ اس سلسلے میں عقائد کے علاوہ فقہ میں بھی بہت سی مثالیں ہیں، مثلاً وہ مردوں کے لئے داڑھی منڈوانے کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کا یہ فتویٰ ان کی کتاب

''المسائل الفقهیه'' اور ''دنیا الشباب'' میں موجود ہے۔ اسی طرح وہ زوجہ کے جنسی حق کے حوالے سے چار ماہ کی مدت کو قبول نہیں کرتے بلکہ اس کے حق کو مرد کے حق کی طرح سمجھتے ہیں۔ ان کا یہ نظریہ ان کی کتاب ''دنیا المرأة'' میں موجود ہے۔

۳۔ کلامی نصوص کے مطالعے کا طریقہ

عام طور پر فقیہ کا طرز عمل فقہی روایات سے استفادہ کے حوالے سے متکلم اور فلسفی سے مختلف ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر فلسفی کو قواعد عقلی سے سروکار ہوتا ہے جس میں تخصیص کی گنجائش نہیں ہوتی جبکہ فقیہ کے نزدیک نصوص میں تخصیص وتقیید کی بہت گنجائش ہوتی ہے لہٰذا اگر کوئی نص فلسفی مطالب کی حامل ہو تو فلسفی کی کوشش ہوتی ہے کہ اسے قواعد عقلی سے ہم آہنگ کر لے۔ واعظ بھی نص سے بسہولت استفادہ کر لیتا ہے اور گاہے نص کی حدود سے باہر بھی نکل جاتا ہے کیونکہ اُس کا مقصد اخلاقی تربیت اور وعظ کرنا ہوتا ہے۔ مجموعی طور پر عصر حاضر کے متکلمین کا طرز عمل نص کے حوالے سے دو طرح کا ہے۔ سید محمد باقر الصدر، ڈاکٹر عبدالکریم سروش اور شیخ محمد مجتہد شبستری کلامی موضوعات میں نص سے زیادہ استفادہ نہیں کرتے جبکہ علامہ طبا طبائی اور سید فضل اللہ ان کی نسبت نص سے زیادہ استفادہ کرتے ہیں۔ علامہ طباطبائی کلامی موضوعات میں اگرچہ احکام عقلی وفلسفی کو مقدم رکھتے ہیں تاہم قرآن وحدیث میں موجود دینی فلسفی روایات کے اثرات ان کے ہاں نمایاں دکھائی دیتے ہیں۔

جہاں تک سید فضل اللہ کا تعلق ہے تفسیر ہو یا علم کلام یا پھر خطاب ہر جگہ وہ نصوص سے استفادہ کرتے ہیں۔ البتہ ان کا امتیاز یہ ہے کہ وہ کلامی نصوص کے فہم عرفی پر زور دیتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نصِ کلامی کی تاویل روحِ عرفی کے مطابق کرتے ہیں، یہ الگ بات ہے کہ وہ اس تطبیق میں کس حد تک کامیاب ہوتے ہیں۔ سید فضل اللہ کے حوالے سے یہ بات بھی اہم ہے کہ

وہ نص کو قبول کریں یا نہ کریں اُس پر بحث ضرور کرتے ہیں۔

جدید علم کلام

حالات بدلے، دنیا کے تقاضے تبدیل ہوئے اور تہذیب وثقافت تک میں تبدیلی آئی تو ہم نے دیکھا کہ دینی علم کلام کی اولیات وترجیحات تک بدل گئیں۔ موضوعات کی ترتیب تبدیل ہوگئی۔ پہلے ایک تبدیلی نویں صدی ہجری میں صفوی دور کے شروع ہونے سے بھی آئی تھی۔ سیاست کی تبدیلی نے فقہ واصول کو بھی متاثر کیا۔ پھر گذشتہ دو صدیوں میں دنیا میں ایک اور بڑی تبدیلی رونما ہوئی جو جدید علم کلام کے ظہور کا باعث بنی۔ نئے ادارے بنے، سیمیناروں میں نئے موضوعات زیر بحث آنے لگے۔ کلامی میراث کی تصحیح کا عمل شروع ہوا۔ مخطوطات کی اشاعت ہونے لگی۔ جدید وقدیم کلامی معارف آج انٹرنیٹ اور کمپیوٹر کی دنیا میں موجود ہیں۔ لہٰذا بحث کا دائرہ بھی اسی حساب سے پھیل گیا۔ آج کلامی مجلّات شائع ہورہے ہیں۔ کلامی اصطلاحات کی لغتیں چھپ رہی ہیں۔ ان معارف کے مجموعے اور دائرۃ المعارف تک مرتب ہونا شروع ہوگئے ہیں۔ ان حالات میں دینی مراکز ومدارس کے لئے ضروری ہوگیا ہے کہ وہ علم کلام کو اپنے تدریسی نظام میں بنیادی جگہ دیں۔ علم معرفت، علم نفس، ہرمینوٹک، معاشرتی علوم، زبان شناسی اور تاریخ العلوم جیسے موضوعات کو ان دینی مراکز میں مناسب مقام ملنا چاہیے۔

علم کلام کے حوالے سے تبدیلی کا ایک دور نصیر الدین طوسی کے زمانے میں آیا۔ ان سے ماقبل عقائدی مسائل کو نص سے مطابقت دینے کی روش پر زیادہ زور تھا۔ انھوں نے اسے فلسفی مزاج سے ہم آہنگ کردیا۔ فلسفۃ الکلام کا موضوع وہیں سے شروع ہوا۔ البتہ علم کلام فلسفے کی طرح کوئی بالکل جدا علم نہیں بلکہ ایک دینی علم ہے لہٰذا نص سے اس کے تعلق کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

جدید علم کلام کے عنوان کے بارے میں بھی متکلمین کے مابین بحث موجود ہے۔ اس عنوان کا آغاز شبلی نعمانی (۱۲۷۴ـ۱۳۳۲ھ) سے ہوتا ہے۔ اگرچہ اسی زمانے میں مصر، شام اور دیگر ممالک میں بھی یہ عنوان استعمال کیا گیا۔ شہید مرتضیٰ مطہری نے خاص طور پر اس اصطلاح کو پیش کیا۔ ایران میں اسلامی انقلاب کی کامیابی کے بعد یہ تہران یونیورسٹی کے نصاب میں شامل ہوگیا اور پھر یہ حوزہ علمیہ قم میں بھی ایک اہم موضوع کی حیثیت اختیار کرگیا۔ ڈاکٹر حسن حنفی نے بھی اپنی کتاب "الشامل" میں "**علم اصول الدین الجدید**" کی اصطلاح استعمال کی۔ اس سب کے باوجود شیخ عبداللہ جوادی آملی جدید وقدیم کے سابقے کو علم کلام کے ساتھ درست نہیں سمجھتے جبکہ احمد فرامرز قراملکی اور محمد اسفندیاری جیسے اساتذہ نے ان اصطلاحوں کا دفاع کیا ہے۔ بہر حال اب یہ موضوع چونکہ علمی مجالس وکتب میں چل پڑا ہے اس لئے واپسی کا کوئی امکان نہیں رہا۔

اصل سوال یہ ہے کہ کیا علم کلام کے منہج ومعرفت میں کوئی بنیادی تبدیلی آئی ہے یا نہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ضرور آئی ہے۔ بہت سی پرانی بحثیں آج متروک ہوگئی ہیں۔ آج سیاست، معاشرت اور علم النفس کے موضوعات کلام کے بنیادی موضوعات بن گئے ہیں۔ یہاں تک کہ فقہ، اخلاق، فلسفہ اور علوم طبیعی جیسے علوم کے اثرات بھی علم کلام پر واضح طور پر دکھائی دیتے ہیں لہٰذا علم کلام جدید ایک موضوعی وخارجی حقیقت کی صورت اختیار کر چکا ہے۔

دوسری طرف یہ بھی ضروری ہے کہ قدیم کلامی تجربے کو بھی سامنے رکھا جائے۔ اس میں قوت وضعف دونوں کے عناصر موجود ہیں۔ قدیم متکلمین کے ہاں گہرائی اور جامعیت دکھائی دیتی ہے جبکہ جدید علم کلام میں گہرے غور وخوض کے بغیر فوری رائے

دینے کا طرزِ عمل دکھائی دیتا ہے۔ متکلمین کو چاہیے کہ وہ مغربی تحقیقات کا دقتِ نظر سے مطالعہ کریں۔ اسی طرح عالم عرب اور ایران وغیرہ میں جو کام اس سلسلے میں ہوا ہے اس کا بھی گہری نظر سے جائزہ لیں۔ یہ طریقہ درست نہیں کہ ادھر کوئی نظریہ سنا یا ادھر کوئی کتاب دیکھی اور فوراً اس کی رد یا تائید میں کھڑے ہو گئے ہیں۔

البتہ قدیم و جدید کلام کا مقابلہ کرتے ہوئے ہم دیکھتے ہیں کہ ماضی میں علم کلام دینی معرفت کے اپنے خاندان کے دیگر افراد مثلاً فلسفہ بلکہ فقہ و اخلاق تک سے بے گانہ ہو گیا۔ متکلمین نے کوششیں تو بہت کیں لیکن بہت سی بے سود تھیں۔ عقل فرضی کی طرح طرح کی صورتیں اور طرح طرح کے احتمالات گھڑے جن کا خارج سے کوئی تعلق نہ تھا جبکہ آج کا علم کلام درپیش مسائل کی طرف متوجہ ہے اور نتیجہ بخش موضوعات اس کے پیش نظر ہیں۔ جن میں سے چند ایک کا ذکر بطور مثال کیا جاتا ہے:

۱۔ دین کی حدود کیا ہیں۔ کیا یہ فرد اور اخلاقیات تک محدود ہے یا سیاست، اقتصادیات یہاں تک کہ طب بھی اس کے دائرہ کار میں آتے ہیں۔

۲۔ کیا دین کی زبان حکایت کی زبان ہے یا قصے کی یا حقیقت کی یا پھر کوئی اور؟

۳۔ کیا دین ایک فطری حقیقت ہے یا پھر یہ جہل، خوف یا طبقاتی تقسیم کی پیداوار ہے؟

۴۔ دینی و اخلاقی تجربے میں کیا فرق ہے۔ دینی تجربے کے محفوظ رہنے کا معیار کیا ہے۔ دینی، روحانی اور عرفانی تجربے میں کیا فرق ہے؟

۵۔ دینی قضایا عقلی طریقے سے ثابت ہوتے ہیں یا شہودی طریقے سے۔ تعقل و تعبد کے مابین کیا رابطہ ہے؟

۶۔ دین کی کیا تعریف ہے؟ دین و غیر دین میں حد فاصل کیا ہے۔

۷۔ دین کا عنصر ذاتی کیا ہے اور عنصر عرضی کیا ہے۔ یعنی دین کا جوہر کیا ہے اور عرض کیا ہے۔ دینی امور کی ترجیحات کیا ہیں۔ یعنی اخلاق، قانون، عقیدہ وغیرہ کی دینی اہمیت کے لحاظ سے کیا ترتیب ہے؟

۸۔ دینی معرفت کا منہج کیا ہے۔ کیا یہ عقلی ترکیبی ہے تفکیکی ہے یا نقلی تجربی ہے یا سلوکی ہے یا شہودی یا بعض کی باہمی آمیزش؟

۹۔ کیا سارے ادیان صحیح ہیں۔ درستی غیر درستی میں کیا نسبت ہے؟

۱۰۔ ادیان و مذاہب کے امتیازات کیا ہیں۔ ان کے درمیان واضح حدود کیا ہیں؟

۱۱۔ فرد اور اجتماع پر دین کیا اثر مرتب کرتا ہے؟

۱۲۔ دینی معاشرے کی خصوصیات کیا ہیں۔ دینی و غیر دینی معاشرے کے امتیازات اور افتراقات کیا ہیں؟

۱۳۔ دینی و انسانی معرفت کے اشتراک کی حدود اور ارتباط کی اقسام کیا ہیں؟

۱۴۔ دین میں کونسی چیز متغیر ہے اور کون سی ثابت؟

۱۵۔ دین اور سائنس کے مابین تعلق کا مسئلہ کلام جدید کا نہایت اہم مسئلہ ہے۔

۱۶۔ دینی کا اخلاقی نظریہ کیا ہے؟

۱۷۔ کیا دین انسانی ہے یا غیر انسانی؟ انسانی حقوق، آزادی اور عدالت کی دینی لحاظ سے کیا حیثیت ہے؟

۱۸۔ دین اور آئیڈیالوجی میں کیا رابطہ اور کیا نسبت ہے؟

۱۹۔ تقلیدی کلامی بحثوں میں مفہوم یا حقیقت کا تعین، ان میں روح، جن، شیطان، باری تعالیٰ، وحی، معجزہ، ملائکہ، امامت، مہدویت، حسن، قبح، آدم، خلافت الٰہیہ وغیرہ جیسے مفاہیم شامل ہیں۔

علم کلام کے حوالے سے تبدیلی کا ایک دور نصیرالدین طوسی کے زمانے میں آیا۔ ان سے ماقبل عقائدی مسائل کو نص سے مطابقت دینے کی روش پر زیادہ زور تھا

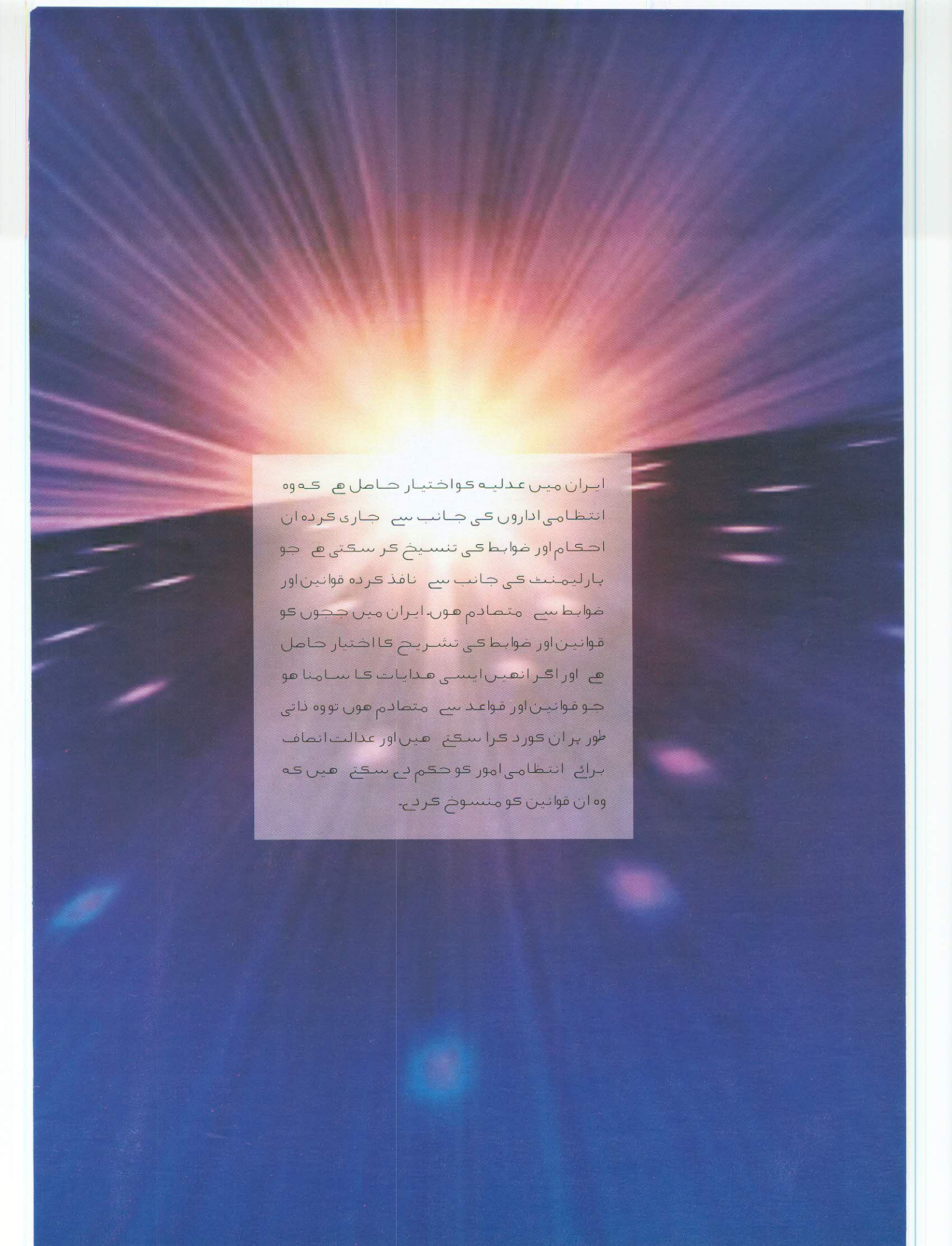
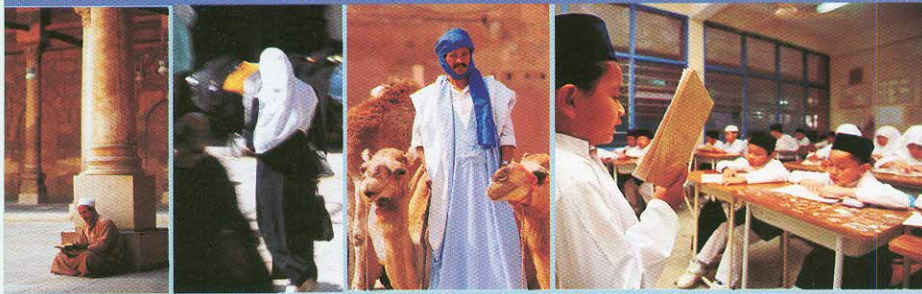
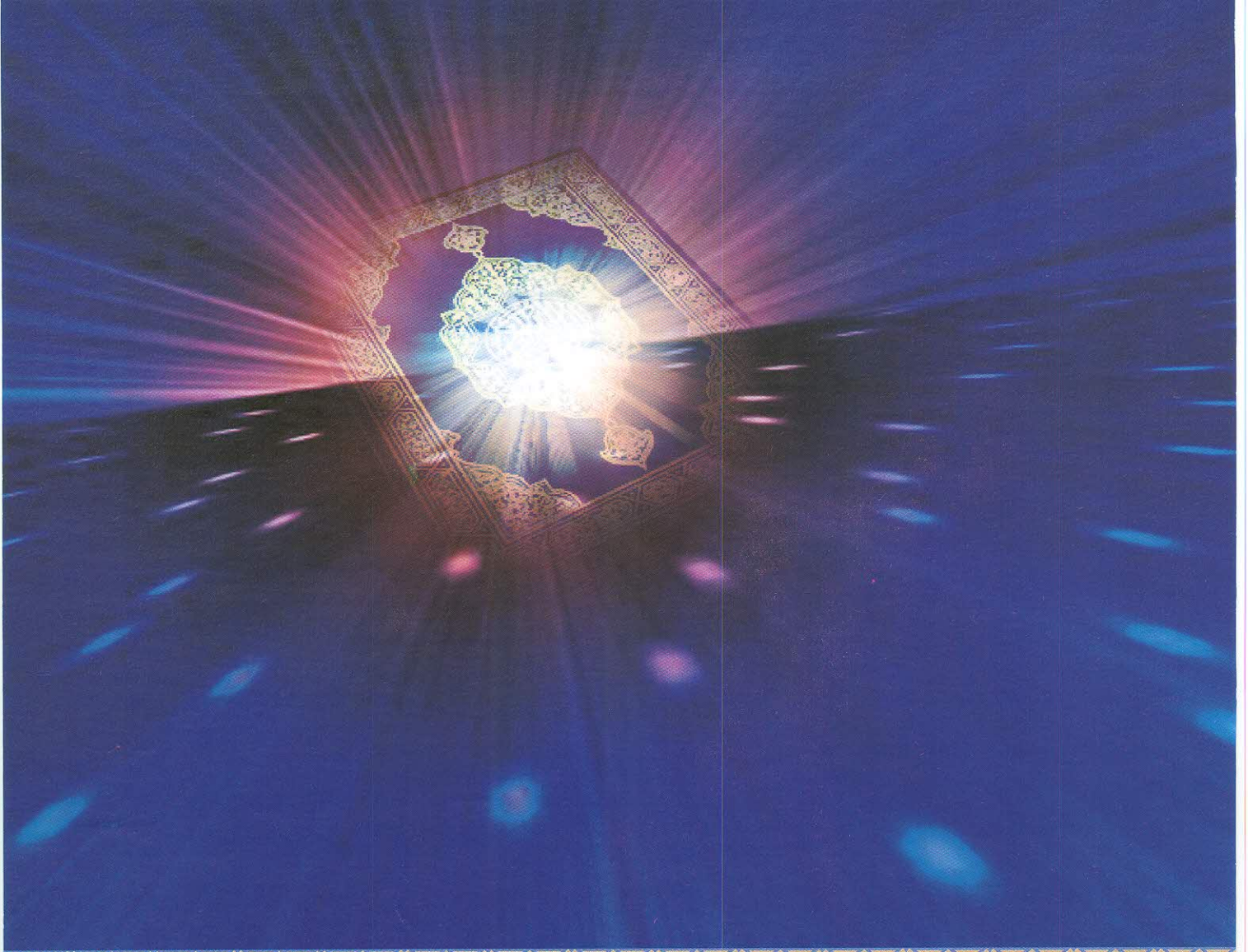
زندہ قوت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی
آج کیا ہے؟ فقط اک مسئلہ علمِ کلام

طبعِ مشرق کے لئے موزوں یہی افیون تھی
ورنہ قوالی سے کچھ کمتر نہیں علمِ کلام

تخلیق

جہانِ تازہ کی افکارِ تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ وخشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا
خودی میں ڈوبنے والوں کے عزم وہمت نے
اس آبجو سے کیے بحرِ بے کراں پیدا
وہی زمانے کی گردش پہ غالب آتا ہے
جو ہر نفس سے کرے عمرِ جاوداں پیدا
خودی کی موت سے مشرق کی سرزمینوں میں
ہوا نہ کوئی خدائی کا رازداں پیدا
ہوائے دشت سے بوئے رفاقت آتی ہے
عجب نہیں ہے کہ ہوں میرے ہم عناں پیدا

مکرمی! السلام علیکم

ایشیا کے قدیم مذاہب کی طرح اسلام بھی زمانہ حال کی روشنی میں مطالعہ کئے جانے کا محتاج ہے۔ پرانے مفسرین قرآن اور دیگر اسلامی مصنفین نے بڑی خدمت کی ہے۔ مگر ان کی تصانیف میں بہت سی باتیں ایسی ہیں جو جدید دماغ کو اپیل نہ کریں گی۔ میری رائے میں بحیثیت مجموعی زمانہ حال کے مسلمانوں کو امام ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ ان کی کتب زیادہ تر عربی میں ہیں مگر شاہ صاحب موصوف کی حجتہ اللہ البالغہ کا اردو ترجمہ بھی ہو چکا ہے۔ حکماء میں ابن رُشد اس قابل ہے کہ اسے دوبارہ دیکھا جائے۔ علیٰ ہذاالقیاس غزالیؔ اور رومیؔ علیہم الرحمۃ مفسرین میں معتزلی نقطہ خیال سے زمخشری، اشعری نقطۂ خیال سے رازی اور زبان ومحاورہ کے اعتبار سے بیضاوی، نئے تعلیم یافتہ مسلمان اگر عربی زبان میں اچھی دستگاہ پیدا کر لیں تو اسلام کے Re-Interpretation میں بڑی مدد دے سکیں گے۔ میں نے اپنی تصانیف میں ایک حد تک یہی کام کرنے کی کوشش کی ہے۔

بنام سید محمد سعید الدین جعفریؔ
۱۴ نومبر ۱۹۲۳ء

عالم اسلام اور اجتہاد

ایران میں عدلیہ کو اختیار حاصل ہے کہ وہ انتظامی اداروں کی جانب سے جاری کردہ ان احکام اور ضوابط کی تنسیخ کر سکتی ہے جو پارلیمنٹ کی جانب سے نافذ کردہ قوانین اور ضوابط سے متصادم ہوں۔ ایران میں ججوں کو قوانین اور ضوابط کی تشریح کا اختیار حاصل ہے اور اگر انھیں ایسی ہدایات کا سامنا ہو جو قوانین اور قواعد سے متصادم ہوں تو وہ ذاتی طور پر ان کو رد کرا سکتے ہیں اور عدالت انصاف برائے انتظامی امور کو حکم دے سکتے ہیں کہ وہ ان قوانین کو منسوخ کردے۔

خورشید احمد ندیم

وسطانیہ مصر کی ایک جدید فکری تحریک

"وسطانیہ" مصر کے اہلِ علم کی برپا کی ہوئی ایک فکری تحریک ہے جو جدید مصر کے سماجی، سیاسی اور معاشی مسائل کا ایسا حل پیش کرتی ہے جو روایتی دینی اور سیکولر طبقات کے دیے گئے حل سے مختلف ہے۔ شیخ یوسف القرضاوی اور فہمی ہویدی جیسے صاحب فکر اس تحریک سے وابستہ ہیں۔

بیسویں صدی کے مصر میں ایک جدید فکری تحریک نمودار ہوئی جو 'وسطانیہ' کے نام سے منسوب ہے۔ اس تحریک کے نمائندہ حضرات خود کو 'جدید اسلامی رجحان' کا نمائندہ قرار دیتے ہیں۔ اپنے خیالات کے اعتبار سے یہ گروہ روایت پسند اور سیکولر دونوں طرح کے طبقات سے مختلف ہے اور گویا دونوں کے وسط میں ہے۔ جدید اسلام پسندوں کے اس گروہ نے ۱۹۸۰ء کی دہائی میں اپنے خیالات ایک منشور کی صورت میں پیش کیے۔ ابتدا میں اس منشور کی علمی حلقوں میں وسیع پیمانے پر تشہیر کی گئی۔ چونکہ اس وقت کے سیاسی حالات سازگار نہیں تھے، اس لیے اس کی اشاعت کو موخر کر دیا گیا اور پھر ۱۹۹۱ء میں اس منشور کی پہلی دفعہ اشاعت ممکن ہو سکی۔ یہ منشور بڑی حد تک کمال ابوالمجد کا لکھا ہوا ہے جو مصر کے معروف ماہر آئین و قانون ہیں۔ ان کی کتاب ''معاصر اسلامی فکر'' کو بہت پذیرائی ملی تھی۔ ۱۹۹۴ء میں سید یاسین، ڈائریکٹر الاہرام سنٹر برائے سیاسی و تزویراتی مطالعہ (Alahram Center for Political and Strategic Studies) نے اس پر نقد کیا۔ دونوں کے درمیان مصر کے ممتاز اخبار الاہرام کے صفحات پر شدید بحث ہوئی جس کے باعث اس کتاب کے مندرجات وسیع پیمانے پر زیر بحث آئے۔

مصر میں اسلامی بیداری کے حوالے سے کئی طرح کے رجحانات پائے جاتے ہیں۔ اگر ایک طرف وہ گروہ ہیں جو خاموشی کے ساتھ انفرادی اصلاح کو اپنی توجہ کا مرکز بنائے ہوئے ہیں تو دوسری طرف وہ عناصر بھی ہیں جو پر تشدد طریقوں سے معاشرے کو اسلامی بنانے کی جدوجہد کر رہے ہیں۔ مصر کی ایک اہم تحریک الاخوان المسلمون بھی ہے جس کی بنیاد ۱۹۲۸ء میں امام حسن البنا نے رکھی تھی۔ اخوان نے مصر کے متوسط طبقے کو بڑی تعداد میں متاثر کیا۔ ۱۹۵۰ء کی دہائی میں اس تحریک کے راہنما جمال عبدالناصر کے ہاتھوں شدید مصائب کا شکار ہوئے۔ بعد کے سالوں میں اخوان سے وابستہ افراد معاشرے میں بکھر گئے۔ بعض نے خاموشی اختیار کر لی۔ بعض نے حکومتوں کی مزاحمت کا فیصلہ کیا اور پر تشدد کارروائیوں کا آغاز کیا۔ بعض نے انفرادی حیثیت میں علمی و فکری حوالے سے اپنی سرگرمیاں جاری رکھیں۔ ان میں بعض ایسے بھی تھے جن کے ہاتھوں فکری ارتقا کا عمل جاری رہا اور انہوں نے تجدید دین اور معاشرے کو درپیش مسائل پر نئے سرے سے سوچا اور وہ بعض ایسے نتائج فکر تک پہنچے جو اخوان کے بانیان کے خیالات سے مختلف تھے۔ وسطانیہ ایسے ہی افراد کا گروہ ہے۔ اس کے فکری راہنماؤں میں سے شیخ محمد الغزالی اور علامہ یوسف القرضاوی اس سے پہلے اخوان سے وابستہ تھے۔ اس کے راہنماوں میں ایک معروف دانش ور فہمی ہویدی بھی شامل ہیں۔ ان کے

علاوہ تاریخ دان، ماہرین تعلیم ،صحافی ، عالم اور دانش وروں کا ایک بڑا طبقہ اس تحریک کے ساتھ وابستہ ہے، جن میں ماہر قانون محمد سلیم العواء، جج اور تاریخ دان طارق البشری نمایاں ہیں۔

اس تحریک نے مصر کے تناظر میں ایک جدید مسلمان معاشرے کو درپیش بہت سے اہم مسائل کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا ہے۔ ان میں اکثر مسائل وہ ہیں جو دیگر معاصر مسلمان معاشروں کو بھی درپیش ہیں۔ مثال کے طور پر اسلام میں آرٹس اور تعلیم کا مقام، اسلامی معاشرت کی خصوصیات اور ان کے حصول کے طریقے، صنفی تعلقات، غیر مسلموں کے حقوق اور سماجی وسیاسی حیثیت، اسلامی معیشت و بینک کاری، ریاست اور معاشرے کا باہمی تعلق اور اسلام کا عالمی کردار۔ ان موضوعات پر اس تحریک کے اہل علم نے بہت تفصیل کے ساتھ لکھا ہے اور جدید ذہنوں میں اٹھنے والے سوالات کے جواب فراہم کیے ہیں۔ انہوں نے بعض دیگر نازک سوالات کو بھی اپنے موضوع بنایا ہے جن پر معاصر مسلمان معاشروں میں شد و مد کے ساتھ بحث ہو رہی ہے۔ مثلاً

☆ آج کے دور میں اسلام کے حوالے سے اصلاحات (Islamic Reforms) کا کیا امکان ہے؟

☆ کیا بنیادی تمدنی، سماجی اور سیاسی مسائل پر اسلامی جدیدیت کے تناظر میں غور وفکر ممکن ہے؟

☆ وسطانیہ کے تصور اسلام کے مطابق ترتیب پانے والے مستقبل کے خدوخال کیا ہوں گے؟

وسطانیہ کے خیالات کو تین بڑے عنوانات، تمدن، معاشرہ اور سیاست کے تحت بیان کیا جا سکتا ہے۔

کیا بنیادی تمدنی، سماجی اور سیاسی مسائل پر اسلامی جدیدیت کے تناظر میں غور وفکر ممکن ہے؟

ا – تمدن Culture

تمدن کے حوالے سے وہ دو امور کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں۔ ایک تعلیم اور دوسرا فنون (Arts)۔

☆ تعلیمی اصلاح

مصر ایک ایسا ملک ہے جس کو اسلام کے نام پر ہونے والی پر تشدد سرگرمیوں کا سامنا ہے وہاں جہاد، اسلامک گروپ اور التکفیر والہجرۃ جیسے گروہ سرگرم ہیں۔ ولیم بیکر نے اپنی کتاب (Islam Without Fear) میں مصری اخبارات کے حوالے سے ایک ۳۳ سالہ نوجون عادل عبدالباقی کی کہانی بیان کی ہے۔ یہ نوجوان سولہ برس تک مختلف انتہا پسند گروہوں سے وابستہ رہا۔ جب وہ گرفتار ہوا تو اس نے اپنے ذہنی سفر کی کہانی سنائی۔ اس کا کہنا تھا کہ اس میں انتہا پسندانہ خیالات پیدا کرنے میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی کتاب ''قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں'' اور سید قطب کی ''معالم فی الطریق'' نے اہم کردار ادا کیا۔ عبدالباقی نے یہ بھی بتایا کہ کس طرح ان متشدد جماعتوں میں تکفیر اور استحلال کے تصورات کو فروغ ملا۔ ان تحریکوں میں ان کے اپنے تصور تکفیر کے تحت مصر کی حکومت اور کم وبیش تمام معاشرے کو کافر قرار دیا جاتا ہے۔ اسی طرح استحلال کے نام پر غیر مسلموں کی دولت کو سچے مسلمانوں کے لیے حلال سمجھا جاتا ہے۔

عبدالباقی کے ہاں ان خیالات پر نظر ثانی کا عمل شیخ محمد الغزالی کی کتابوں کے مطالعہ سے شروع ہوا۔ اس نے پہلے ان کی کتاب ''حیات پیغمبرؐ کی فقہ'' پڑھی۔ اس کے بعد اسے شیخ کی ''سنت رسول، اہل فقہ اور اہل حدیث کے مابین'' پڑھنے کا موقع ملا تو اسے اندازہ ہوا کہ دین کے بارے میں انتہا پسند گروہوں کے خیالات کس قدر غلط ہیں۔

وسطانیہ کا تجزیہ یہ ہے کہ جس طرح انتہا پسند گروہوں کے خیالات غیر اسلامی ہیں، اسی طرح ریاستی جبر اور ظلم بھی غلط ہے جو ان گروہوں کے خاتمے کے لیے اختیار کیا جاتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ان انتہا پسندانہ خیالات کے خاتمہ کی واحد صورت یہ ہے کہ معاشرے میں غربت اور ناانصافی کا خاتمہ ہو۔ ریاست ان پر توجہ دینے کی بجائے سختی سے ان گروہوں کو ختم کرنا چاہتی ہے جو ایک غلط حکمت عملی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اس مقصد کے لیے ملکی سطح پر تعلیمی اصلاحات ناگزیر ہیں۔ تعلیم

ان کے نزدیک محض نصابی کتب پڑھا دینے کا نام نہیں بلکہ تربیت اس کا ناگزیر حصہ ہے جسے نظر انداز کیا جاتا ہے۔ وسطانیہ کے منشور میں لکھا گیا ہے: ''اسلامی احیا کے لیے تمدن اور تربیت کا مسئلہ ایک بنیادی اصول کی حیثیت رکھتا ہے''۔اس معاملہ کی نشان دہی کے ساتھ ساتھ وہ اس باب میں جامع اصلاحات تجویز پیش کرتے ہیں۔

تعلیمی بحران کے تناظر میں وہ جدید اسلامی فقہ الحقیقت کا تصور پیش کرتے ہیں۔فہمی ہویدی اور دوسرے افراد نے مصر کے تعلیمی حالات کا ایک جائزہ لیا اور بتایا کہ اس نظام میں کس نوعیت کی خرابیاں درآئی ہیں۔اس جائزے میں یہ بتایا گیا کہ ۱۹۹۳ء میں طالبات میں بڑے پیمانے پر بے ہوشی کے واقعات ہوئے جن کا کوئی طبی سبب ڈاکٹر صاحبان بیان نہیں کر سکے اور انہیں اضطراب کا شاخسانہ قرار دیا گیا۔اس طرح طلبا میں جرائم اور نشہ کے واقعات بھی کثرت سے ہونے لگے۔

فہمی ہویدی نے ان اقدامات کا بھی جائزہ لیا جو حکومت کی طرف سے تعلیمی حالات میں بہتری کے لیے اٹھائے گئے۔ مثال کے طور پر اس مقصد کے لیے امریکا کے ماہرین تعلیم کو بلایا گیا جنہوں نے اس نظام تعلیم میں اصلاحات تجویز کیں۔فہمی ہویدی ان اصلاحات پر شدید تنقید کرتے ہیں اور انہیں مصری معاشرے کے لیے ناقابل قبول قرار دیتے ہیں۔ان کا کہنا ہے کہ ان تجاویز میں تاریخ کے حوالے سے مجوزہ اصلاحات میں مصر کے اسلامی دور سے توجہ ہٹا کر زیادہ زور فرعونوں کے عہد پر دیا گیا ہے۔اس طرح عہد رسالت میں مسلمانوں کے یہودیوں سے جھگڑوں کو نصاب سے نکال دیا گیا اور اس کا پس منظر یہ تھا کہ اسرائیل کے ساتھ مصر نے جو معاہدہ امن کیا ہے اسے کامیاب بنایا جائے۔ ہویدی سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا اس سے یہ نتیجہ نکالا جائے کہ برطانیہ اور فرانس کے ساتھ اچھے تعلقات کے لیے یورپی استعمار کا تذکرہ نہ کیا جائے جس کا مصر شکار رہا۔وہ متنبہ کرتے ہیں کہ اسلامی دنیا سے مصر کے تعلق کو کمزور بنانے والی کوششیں مفید ثابت نہیں ہوں گی۔

دوسری طرف اسی کو بنیاد بنا کر انتہا پسند گروہوں نے بھی تعلیمی اداروں میں اپنے خیالات پھیلانے کی کامیاب کوشش کی۔ وسطانیہ کے لوگ ان دونوں پر نقد کرتے ہیں اور اس کے ساتھ وہ ان تعلیمی اداروں پر بھی تنقید کرتے ہیں جو کاروباری ذہن کے ساتھ کھولے گئے ہیں اور جہاں تربیت کا سرے کوئی اہتمام نہیں اور جہاں معلم کسی طرح بھی طالبعلم کے لیے کوئی مثالی کردار نہیں۔اس طرح جو اسلامی سکول قائم ہوئے ہیں وہ انہیں بھی تنقید کا نشانہ بناتے ہیں جہاں لباس جیسی ظاہری تبدیلیوں پر زیادہ زور دیا جاتا ہے لیکن حقیقی معنوں میں اسلامی سیرت پیدا کرنے کی کوئی سنجیدہ

جامع مسجد، جامعہ از ہر، مصر کا اندرونی منظر

کوشش نہیں ہوتی۔ مغربی طرز کے سکولوں میں اس سے زیادہ کچھ نہیں سکھایا جارہا کہ آج کے دور میں انگریزی زبان اور کمپیوٹر بہت اہم ہوگئے ہیں۔ وسطانیہ کے لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اس سے مصر کی تمدنی زندگی میں ایک تضاد پیدا ہونے کے ساتھ یہ تاثر قائم ہورہا ہے کہ جو لوگ انگریزی جانتے اور مغربی انداز زندگی سے قریب تر ہیں، وہ ان سے برتر ہیں جو عربی میں تعلیم حاصل کرتے ہیں۔فہمی ہویدی کا تبصرہ یہ ہے کہ اس نظام تعلیم کے نتیجے میں مصر کی نئی نسل ابہام کے دور میں جارہی ہے۔

وسطانیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ یونیورسٹی کی سطح پر جب تک ایک آزاد تعلیمی ماحول فراہم نہیں کیا جائے گا، حقیقی تعلیم کا کوئی امکان نہیں ہوگا۔ نئی نسل ریاستی دباؤ، معاشی ضروریات اور انتہا پسندی کا شکار ہے۔ کمال ابوالمجد کا کہنا ہے کہ نئی نسل کو موقع دینا چاہئیے کہ وہ اختلاف کرے، کانفرنسیں منعقد کرے، ہر سرگرمی میں حصہ اور ہمیں اس سے گھبرانا نہیں چاہئیے''۔ وہ بتاتے ہیں کہ ایک دفعہ یونیورسٹی کے ایک گارڈ نے انہیں مرکزی دروازے سے داخل ہونے سے روک دیا کیونکہ وہاں اسلام پسند طالبعلم مظاہرہ کررہے تھے۔ کمال کہتے ہیں کہ اس پر انہوں نے گارڈ سے کہا'' کیا ہمیں اپنے بیٹوں اور بیٹیوں سے خوفزدہ ہونا چاہیے؟ دروزہ کھولوا! ہمیں ان سے بات کرنی چاہیے۔ وہ معصوم، سادہ اور دیانت دار ہیں۔ ان میں سے بعض جذباتی ہوں گے لیکن وہ ملک وقوم کے وفادار ہیں۔ ہمیں اس وفاداری کی قدر کرنی چاہئیے ،اسے ضائع نہیں کرنا چاہئے۔'' ان کا مزید کہنا تھا ''کیا ہمیں ایسی نوجوان نسل چاہئیے جو صرف آمین کہنے والی ہو؟ اگر ایسا ہوا تو یہ قومی سطح پر ہماری سیاسی موت کا نقطہ آغاز ہوگا''۔

وسطانیہ کے جدید اسلام پسندوں کا نقطہ نظر یہ ہے کہ نوجوان نسل کو عوامی زندگی میں شریک کرنا چاہئے اور انہیں اجتماعی مفاد کا شعور دینا چاہیے۔

☆ تمدنی بحران اور تعلیمی اصلاحات: نئی اسلامی ترشید (راھنمائی)

وسطانیہ کا کہنا ہے کہ تعلیمی اصلاحات اسی وقت ممکن ہوسکیں گی جب ہم تمدنی بحران پر قابو پانے میں کامیاب ہوں گے۔ جدید اسلام پسندوں نے اس تمدنی بحران کے مختلف پہلوؤں پر کثرت سے لکھا۔ طارق بشری نے بطور خاص اسے اپنا موضوع بنایا۔ ان کا کہنا ہے کہ تعلیمی اصلاحات کے لیے ضروری ہے کہ اس طویل سفر میں اسلامی معاشرت وتہذیب کو ایک اہم عامل کے طور پر اہمیت دی جائے۔

دہشت گردی کے بارے میں بھی وسطانیہ کا موقف یہ ہے کہ یہ مغربی تصور قومیت کی تاریخی ناکامی کی سب سے خطرناک علامت ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اس کے پھیلنے کا ایک سبب یہ ہے کہ ایک اعتدال پسند متبادل اسلامی فکر کے فروغ کو بالجبر روکا گیا۔ یہ ایک طرح سے امید کی موت تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ ریاست نے اس اعتدال پسند اسلام کو اپنے لیے اصل حزب اختلاف تصور کیا۔ فہمی ہویدی نے لکھا'' سلامتی کے ذمہ داروں نے اس مسئلہ کو اپنے حوالے سے دیکھا، کیونکہ بنیادی معاشرتی بحران سے نمٹنا دراصل سیاسی وسماجی اداروں کی ذمہ داری تھی اور وہ کہیں موجود نہیں تھے''۔

تمدنی تعمیر نو اور تعلیمی اصلاحات کے لیے ان کا خیال ہے کہ قوم کو وسطانیہ کی روایت سے راہنمائی مل سکتی ہے، جس کے لیے وہ

ماضی میں محمد عبدہ کا حوالہ دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک خودمختاری کی جدوجہد میں تمدن کے مسئلے کو ترجیح حاصل ہے اور تمدنی تعمیر نو کے لیے پہلا قدم تعلیمی اصلاحات ہیں۔ تہذیبی اور سماجی تبدیلی کے لیے دو انجن ہیں: اسلام کا صحیح تصور اور جمہوریت، جو اسلامی تہذیب کے دائرے میں ہو۔ تمدنی بحران کے حل کے لیے وسطانیہ کے لوگ کلچر کو سیاست پر ترجیح دیتے ہیں۔ وہ سیاسی اسلام (Political Islam) کے علمبرداروں کے مقابلے میں اسلام کو ایک وسیع تر تہذیبی پس منظر میں دیکھتے ہیں۔

شیخ محمد الغزالی نے ۱۹۹۲ء میں اس حوالہ سے ''شہاب'' میں ایک مضمون لکھا جس میں وہ کہتے ہیں: ''مغرب اپنی بھرپور قوت کے ساتھ ہم پر حملہ آور ہوا۔ اس نے اپنے مقدس عقائد اور بطور کلچر اسلام کو اپنا نشانہ بنایا۔ نوآبادیاتی غلبے کا آغاز ہماری زمین پر عسکری قبضے، ہمارے مذہب، زبان، تہذیب اور اس کے مادی واخلاقی قوت کے ساتھ اظہار نفرت سے ہوا''۔ شیخ غزالی کا تجزیہ یہ ہے کہ دور حاضر میں بھی اس صورت حال میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ آج مغرب ہمیں ہتھیار فروخت کرتا ہے لیکن ان میں استعمال ہونے والا بارود اور اس کے پرزے اپنی شرائط کے تحت دیتا ہے۔ شیخ غزالی کا موقف یہ ہے کہ اگر عربی ختم ہوگئی تو پھر قرآن عجائب خانوں کی زینت بن جائے گا اور ہمارے ادب اور تاریخی ورثے کا خاتمہ ہوجائے گا۔

وسطانیوں کے نزدیک حکومت طاقت کے حصول سے زیادہ تہذیب کے یہ مظاہر زیادہ اہم ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ایک محض حکومت جس کے پاس تمام سیاسی قوت ہو، کسی طرح بھی مصری قوم کی تمنا نہیں ہوسکتی۔ اس بنا پر وسطانیہ والے سیاسی اسلام کے ناقد ہیں، جو ان کے نزدیک اس بات کو مبالغہ آمیز لہجے میں بیان کرتے ہیں کہ اقتدار مل جانے سے کیا کچھ حاصل کیا جاسکتا ہے۔ علامہ یوسف القرضاوی اس بحث کو اس طرح سمیٹتے ہیں: ''محض قواعد وضوابط سے کبھی معاشرے وجود میں نہیں آتے۔ معاشرے تعلیم اور علم کی بنیاد پر استوار ہوتے ہیں۔ اس کے بعد قواعد کی باری ہے جن کا کردار ایک محافظ کا ہوتا ہے''۔

☆ نئی تعلیمی فقه

تمدنی تشکیل میں وسطانیہ کے لوگ اپنا کردار ''ترشید'' یعنی راہنمائی کے حوالے سے دیکھتے ہیں۔ اس مقصد کی طرف وہ دو راستوں سے بڑھتے ہیں: ایک اسلامی لہر کے راستے سے جس سے مقصود ''فکر'' کو عقلی بنیاد پر اور ''عمل'' کو تحریک دے کر قومی سطح پر مسلمان عوام کو تعلیمی اصلاحات کے لیے ایک تعمیری کردار ادا کرنے پر آمادہ کیا جائے۔ دوسری طرف وہ اپنے فورم سے اسلامی بیداری کے نمائندوں کے طور پر ایک وسیع البنیاد قومی مفاد کی طرف مراجعت کرتے ہیں۔ اس طرح وہ قومی سطح پر ایک اتفاق رائے پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ جس طرح کی تمدنی تشکیل نو کے خواہش مند ہیں اس کی طرف تدریجی سماجی عمل کے ذریعے ہی بڑھا جاسکتا ہے۔ قومی اتفاق رائے کے لیے یہ جدید اسلام پسند اسلام اور عرب قومیت یا مسلم اور غیر مسلم کے مسائل کو بھی زیر بحث لاتے ہیں۔ اسی طرح خدا کی کائنات میں موجود حسن اور ہم آہنگی کو انسانی تخلیقی صلاحیت کے ذریعے دریافت کرنے کو وہ اہم جانتے ہیں اور اپنے تعلیمی اصلاح کے لیے عمومی طور پر اپنی تخلیقیت اور بطور خاص آرٹس کو اہم قرار دیتے ہیں۔ وہ اسلام کی اس تعبیر کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں جس کے تحت اسلامی معاشرے میں موسیقی، رقص یا جمالیاتی اظہار کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ یہ اسلام پسند عربی زبان کو بہت اہمیت دیتے ہیں جو مصر کے لیے عالم اسلام کے ساتھ مشترکہ تاریخ کے حوالے سے ضرورت ہے اور اس کے ساتھ مصری قوم کے مسلمان اور عیسائی شہریوں میں ان کی رواداری پر مبنی روایت کی امین ہے۔

اب فکری عمل میں وسطانیہ کے لوگ مغربی قومیت، عقل پسندی، عرب قومیت اور اس نوعیت کے دیگر مسائل کو بھی زیر بحث

عهد رسالت میں مسلمانوں کے یهودیوں سے جھگڑوں کو نصاب سے نکال دیا گیا اور اس کا پس منظر یه تھا که اسرائیل کے ساتھ مصر نے جو معاهده امن کیا هے اسے کامیاب بنایا جائے۔

لاتے ہیں۔ یوسف القرضاوی، مثال کے طور پر مذہب اور عقل پسندی کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''ہمارے لیے سائنس مذہب ہے اور مذہب سائنس ہے''۔ شیخ غزالی جیسے صاحبان علم اپنے اخباری کالموں میں دیگر اہل علم کے ساتھ مکالمہ کرتے رہے ہیں اور بحیثیت مجموعی وہ اسلام کو ایک عقل پسند مذہب کے طور پر پیش کرتے رہے ہیں۔ وہ اس بات کے بھی علم بردار ہیں کہ معاشرتی زندگی میں معاملات کو دلیل کی بنیاد پر آگے بڑھنا چاہیئے۔

فنون کا فروغ

نجیب محفوظ، جنھیں ادب کے نوبل پرائز کا حق دار قرار دیا گیا، کے بعض خیالات پر مذہبی حلقے معترض ہوئے۔ محفوظ کے بارے میں ایک تاثر یہ تھا کہ وہ اسرائیل کے بارے میں نرم گوشہ رکھتے ہیں۔ فہمی ہویدی نے ایک بار نشان دہی کی کہ محفوظ کا ادبی مرکز مصری دانش وروں اور مصر میں کام کرنے والے اسرائیلی محققین کے درمیان خاموش رابطوں کی ایک جگہ ہے۔ اسی طرح نجیب محفوظ اسرائیل کے ساتھ مصر کے امن معاہدے کے بھی حامی تھے۔ اس کے برخلاف شیخ غزالی ایسے کسی بھی امن معاہدے کے خلاف تھے جس کا مقصد فلسطینی علاقوں پر اسرائیل کے غیر قانونی قبضے اور تجاوزات کی توثیق ہو۔

اس پس منظر میں جب نجیب محفوظ پر بعض انتہا پسندوں نے قاتلانہ حملہ کیا جس میں وہ شدید زخمی ہوئے تو شیخ غزالی اس رویے کے شدید ناقد کے طور پر سامنے آئے اور انھوں نے واضح کیا کہ کسی کے ساتھ اختلاف سے یہ جائز نہیں ہوجاتا کہ اس کی جان لی جائے۔ انھوں نے اس حملے کو ''اسلام کے خلاف جرم'' قرار دیا۔ جب یہ بات سامنے آئی کہ محفوظ پر حملہ کرنے والے انتہا پسند مذہبی رہنما شیخ عمر عبدالرحمٰن کے متاثرین میں سے تھے تو انھوں نے عبدالرحمٰن کو شدید تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے لکھا کہ ''وہ محدود علمی صلاحیت رکھنے والا، ایک مسجد کے امام کی علمی حیثیت کا حامل شخص ہے جس کا بطور اسلامی سکالر کوئی وزن نہیں''۔ غزالی نے اس الزام کو مسترد کردیا کہ نجیب محفوظ مرتد ہے یا ان کے خلاف اس تشدد کا کوئی جواز تھا۔ اس تناظر میں شیخ غزالی نے اس تاثر کو بھی غلط قرار دیا کہ اسلام ادب، رقص اور موسیقی کا مخالف ہے۔ جب مصر میں انتہا پسندوں نے کسی وڈیو کلب کو جلایا، کسی تھیٹر پر حملہ کیا یا یونیورسٹی طلبا کے موسیقی کی تقریبات پر حملہ کیا تو وسطانیہ کے لوگوں نے ان کی شدید مذمت کی بلکہ اس رویے کو غیر اسلامی قرار دیا۔

طارق البشری

نجیب محفوظ کے ایک ناول پر ناول نگار اور کمال ابوالمجد کے مابین ایک تحریری مکالمہ بھی ہوا جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وسطانیہ کے لوگ آرٹس اور اختلاف رائے کے حوالے سے کس اعتدال پسندانہ رویے کے حامل ہیں۔ وسطانیہ والے یہ خیال کرتے ہیں کہ آرٹس کے بغیر اسلامی معاشرے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ شیخ غزالی کا کہنا ہے کہ اسلامی تہذیب میں آرٹ کے حوالے سے جو حسن پایا جاتا ہے اور اللہ نے اس کائنات میں حسن و جمال کے جو عجائب تخلیق کیے ہیں، کوئی بیمار ذہن ہی انہیں رد کرسکتا ہے۔ کمال ابوالمجد نے اس حوالے سے لکھا:

> ''ایک فنکار کون ہوتا ہے؟ یہ ایک ایسا فرد ہے جسے اللہ نے ایک غیری معمولی حساسیت سے نوازا ہے۔ وہ ایسے کمال اور حسن کے ساتھ اپنا اظہار کرتا ہے جس پر ایک عام آدمی قادر نہیں ہوتا۔ بطور ایک شاعر، ادیب، مصور، آرٹسٹ وہ اشیاء میں موجود حسنِ اظہار، حسن آواز اور واضح مفہوم تلاش کرتا ہے اور پھر اسے اپنے منفرد اسلوب میں بیان کردیتا ہے............ یہ بات ناقابل تصور ہے کہ اسلام اس عمل کے خلاف ہوگا''۔

کمال متوجہ کرتے ہیں کہ اللہ کی عبادت کی ایک صورت اس کی نعمتوں کی تعریف اور اس کی حمد ہے۔ اب ایک فنکار سے بڑھ کر

اللہ کا عبادت گزار کون ہوسکتا ہے جو اپنی خداداد تخلیقی صلاحیت کے باوصف خوبصورت کو بدصورتی سے الگ کر دیتا ہے۔

یہاں یہ بات بھی واضح رہنی چاہیے کہ وسطانیہ کا تصورِ حسن اگر انتہا پسندوں سے مختلف ہے تو وہ سیکولر خیالات رکھنے والوں کے بھی موافق نہیں۔ وہ سیکولر طبقے کے اس خیال کو تسلیم نہیں کرتے کہ اظہار رائے کی آزادی کے نام پر آرٹ پر کسی طرح کی قدغن نہیں ہونی چاہیے۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ کسی معاشرے میں موجود بنیادی اقدار کے احترام کے ساتھ ہی آرٹ کو فروغ پانا چاہیے۔ وہ کہتے ہیں کہ دنیا کا کوئی معاشرہ ایسا نہیں جو کچھ مشترکہ تہذیبی اقدار کی بنیاد پر نہ کھڑا ہو۔ ہر معاشرہ سماجی رویوں پر آرٹس سمیت، پابندیاں عائد کرتا ہے جو اس کی اقدار کے مطابق ہوتی ہیں۔ اس طرح مصر میں بھی جو آرٹ فروغ پائے گا، وہ بھی بعض پابندیوں کا حامل ہوگا۔ فہمی ہویدی کے نزدیک پہلی پابندی وہ اقدار ہیں جن کا ماخذ مذہب ہے۔ مصر کے پس منظر میں اس سے مراد اسلام اور عیسائیت ہے۔ دوسری پابندی وہ ہے جو معاشرہ عائد کرتا ہے اور یہ عبارت ہے قومی اقدار اور دستاویزات سے جن میں سب سے نمایاں ملک کا آئین ہے۔ مذہبی اساسات کا تعین بنیادی ماخذ کریں گے۔ جبکہ اعلیٰ مفادات کا تعین معاشرتی اساسات کریں گی۔ مذہب کی اساسات نا قابل تغیر ہیں جبکہ معاشرتی اساسات وقت کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔ فہمی ہویدی کا کہنا ہے کہ ایک مسلمان معاشرے میں ترقی سے مراد ان اخلاقی پابندیوں اور ذمہ داریوں سے انحراف نہیں جن کی بنیاد تاریخ اور تہذیب میں ہے۔ آزادی اور ذمہ داری دونوں ایک ساتھ ہوتے ہیں۔ دنیا میں کہیں بھی مطلق آزادی کا کوئی تصور موجود نہیں۔

آرٹ کے بارے میں وسطانیہ کے لوگ ایک طرف انتہا پسند سیکولر خیالات کو مسترد کرتے ہیں جو مطلق آزادی کے قائل ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر اس کو روا رکھا جائے تو اس کے مظاہر عریانت یا توہین مذہب کی صورت میں سامنے آئیں گے۔ دوسری طرف وہ انتہا پسند مذہبیت کو بھی دینی بنیادوں پر مسترد کرتے ہیں جو موسیقی سمیت ہر مظہر آرٹ کو غیر اسلامی قرار دیتی ہے۔ علامہ یوسف القرضاوی کا کہنا ہے کہ آرٹس کو حرام قرار دینے کے لیے قرآن وسنت میں کوئی بنیاد موجود نہیں ہے۔ قرضاوی اور غزالی اس حوالے سے پیش کیے جانے والے دینی دلائل پر نقد کرتے ہیں۔ اسی طرح جب طالبان کی حکومت نے افغانستان میں قدیم بتوں کو تباہ کیا تو اس پر وسطانیہ کے علما نے شدید ردعمل کا اظہار کرتے ہوئے اس اقدام کو غیر اسلامی قرار دیا۔ شیخ یوسف القرضاوی نے فتویٰ دیا کہ یہ بت قبل از اسلام تاریخ کا ایک مظہر ہیں اور اس سے اللہ کی اس رحمت کا اظہار ہوتا ہے کہ کس طرح اس نے اسلام کی نعمت سے انسانیت کو بتوں کی پرستش سے آزاد کیا۔ شیخ قرضاوی کا کہنا تھا کہ مسلمانوں کا کام انسانوں کو آزادی دلانا ہے نہ کہ تاریخی مظاہر کو تباہ کرنا۔

وسطانیہ معاشرت کا جو تصور پیش کرتی ہے اس میں خواتین کی ترقی، غیر مسلموں کی محفوظ حیثیت اور معتدل سیکولر عناصر کی شمولیت اہم ہیں۔

۲ – معاشرہ

معاشرے کے حوالے سے ''وسطانیہ'' دو امور پر اپنی توجہ مرتکز کرتی ہے: تعمیر معاشرت، ایک معاشی نظام کی تشکیل۔

تعمیر معاشرت

معاشرے میں موجود اختلافات کے باب میں وسطانیہ کا موقف یہ ہے کہ آج انہیں مکالمے کی بنا پر حل کیا جائے اور آنے والے کل کے لیے تعلیم کو بہتر بنایا جائے۔ وہ خود کو بیچ کی راس قرار دیتے ہیں۔ وہ اپنی تحریروں میں ان راہنما اصولوں کا ذکر کرتے ہیں جنہیں وہ معاشرتی مسائل کے حل کے لیے ماخذ کی تعبیر کے لیے اختیار کرتے ہیں۔

۱۹۸۰ء اور ۱۹۹۰ء کی دہائیوں میں، جب یہ خیال کیا جاتا تھا کہ تشدد معاشرے کا واحد مسئلہ ہے، وسطانیہ کے لوگ جہاں ان تشدد پسندوں کی مذمت کرتے تھے جو حکومت اور معاشرے کی تکفیر کرتے ہوئے ان کے خلاف اعلان جنگ کیے ہوئے ہے وہاں وہ اس بات کو بھی قبول کرنے پر آمادہ نہیں تھے کہ جن لوگوں نے تشدد کو اپنایا ہے وہ ہمیشہ کے لیے اب نا قابل اصلاح

ہیں۔ایک واقعہ سے اس کی بہتر تفہیم ہوسکتی ہے۔۱۹۸۸ء میں جیل سے تین قیدی فرار ہوگئے جنہیں انوار سادات کے قتل کے جرم میں عمر قید کی سزا ہو چکی تھی۔ان کا تعلق جہاد گروپ سے بیان کیا گیا اور پھر ان کے تعاقب میں حکومت نے کئی بے گناہ لوگوں کو گرفتار کیا اور سماجیہ سمیت بہت سے مقامات پر کارروائی کی۔اس پر ملک میں بہت لے دے ہوئی۔اس موقع پر شیخ الازہر نے حکومت کے حق میں فتویٰ دیا اور انتہا پسندوں کی مذمت کی۔اس کے برخلاف وسطانیہ کے افراد نے معاشرے کے اہل علم سے رابطہ کے بعد ایک مشترکہ بیان جاری کیا جس میں ایک طرف انتہا پسندوں کی مذمت کی گئی تو دوسری طرف حکومت کی خرابیوں کو نمایاں کیا گیا اور اسے بھی تنقید کا نشانہ بنایا گیا۔اس بیان پر شیخ محمد الغزالی کے دستخط تھے اور اس کی تیاری میں یوسف القرضاوی بھی شریک تھے۔ان اہل علم نے معتدل اصلاحات کے لیے ایک طویل المدتی پروگرام بھی تجویز کیا۔انہوں نے کرپشن، جبر سمیت ریاستی نظام میں موجود خرابیوں کی نشان دہی کی اور یہ واضح کیا کہ معاشرے میں انتہا پسندانہ رجحانات کے فروغ کے اسباب کیا ہوتے ہیں۔

☆ اجتهاد اور اسلامی معاشرت کا تصور

اس سارے عمل کے دوران اگر جدید اسلام پسندوں نے انتہا پسندانہ افکار اور رویوں کو مسترد کیا تو ساتھ ہی حکومت کی خرابیوں کی بھی نشان دہی کرتے ہوئے واضح کیا کہ اس مسئلے کا حقیقی حل سماجی اصلاحات میں مضمر ہے۔اس بحث میں انہوں نے یہ بھی واضح کیا کہ قوانین کا نفاذ اور جزا و سزا حکومت کا اختیار ہے اور یہ حق کسی گروہ نہیں دیا جا سکتا۔انہوں نے اس اعتراض کو بھی رد کر دیا کہ مصری حکومت غیر اسلامی ہے۔

وسطانیہ کے اصحاب علم جب معاشرتی اصلاح کی بات کرتے ہیں تو اس کے لیے اجتہاد کی ضرورت کو بھی نمایاں کرتے ہیں۔ان کے منشور میں واضح طور پر لکھا ہے کہ نئے اجتہاد کے سوا احیائے اسلام ممکن نہیں۔''احیاء دین کے لیے برپا ہونے والی ہر تحریک کو یہ ذمہ داری ادا کرنا ہوگی یا پھر جمود اور تقلید کا خطرہ مول لینا ہوگا''۔اس حوالے سے وہ ان سوالات کو زیر بحث لاتے ہیں کہ اس دور میں مسلمانوں کو بنیادی ماخذ قرآن اور سنت سے کس طرح راہنمائی حاصل کرنا ہوگی۔

☆ سنت سے استفادہ

اس باب میں شیخ محمد الغزالی کی کتاب ''سنت رسول اہل حدیث اور اہل فقہ کے مابین'' کو ایک بنیادی حیثیت حاصل ہے۔شیخ کا کہنا ہے کہ ''اصل خطرہ نیم مذہبی اور نیم تعلیم یافتہ لوگوں سے ہے''۔غزالی دونوں گروہوں پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ وہ ان لوگوں سے شدید مایوس ہیں جو قرآن کو نظر انداز کرتے ہیں سنت کے غلط استعمال کے مرتکب ہوتے ہیں۔یہ لوگ قرآنی احکام کا کوئی علم نہیں رکھتے اور محض سنت کی بنیاد پر فتویٰ دیتے ہیں اور اس طرح لوگوں میں ابہام پیدا کرتے ہیں۔ایک مسلمان معاشرے کی تشکیل کے لیے وہ قرآن سے راہنمائی کو مرکزیت دیتے ہیں۔ان کا کہنا ہے کہ بعض ضعیف احادیث کی بنیاد پر انتہا پسند گروہ ان مسائل کو توجہ کا مرکز بناتے ہیں جو ثانوی نوعیت کے ہیں اور جو ایمان یا اسلامی معاشرے کی فلاح و بہبود سے متعلق نہیں ہیں۔وہ ایسے سوالات کو چھیڑتے ہیں جیسے رسالتمآب ﷺ نے سفر معراج میں کیا فی الواقع اللہ تعالیٰ کو دیکھا یا کیا حضرت موسیٰ نے موت کے فرشتے کو مارا تھا۔ایسے سوالات اٹھانے کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے یا تو صحیح حدیث کا مفہوم غلط سمجھا ہوتا ہے یا پھر کسی ضعیف روایت کو بنائے استدلال بنایا ہوتا ہے۔شیخ غزالی کا کہنا ہے کہ اس نوعیت کے مسائل کو تعبیر کے اختلاف کے ذیل میں بیان کیا جانا چاہیے نہ کہ صحیح یا غلط عقیدے کے تحت۔اس رویے کی اصلاح کے باب میں سب سے مستند حوالہ قرآن مجید ہے۔وہ یا تو کسی مسئلے پر ایک واضح حکم دیتا ہے یا کسی مسئلے پر راہنما اصول بیان کر دیتا ہے۔دوسرا یہ کہ سنت قرآن کے بعد آتی

> علامہ یوسف القرضاوی کا کہنا ہے کہ آرٹس کو حرام قرار دینے کے لیے قرآن وسنت میں کوئی بنیاد موجود نہیں ہے۔ قرضاوی اورغزالی اس حوالے سے پیش کیے جانے والے دینی دلائل پر نقد کرتے ہیں۔

ہے جو قرآن کے بیان کی تفہیم اور وضاحت کرتی ہے۔ اس لیے وہ قرآن کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ قرآن اور سنت کو ایک ساتھ دیکھنا چاہیے، تاہم قرآن کو ترجیح حاصل ہے۔ تیسرا یہ کہ چونکہ قرآن اور سنت لکھے ہوئے ماخذ پر مبنی ہیں، اس لیے ان کے بعض ایسے مفاہیم ہو سکتے ہیں جو بظاہر الفاظ میں موجود نہیں، اس لیے ان کے فہم میں اختلاف ناگزیر ہے اور اس کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ چوتھا یہ کہ اجتہاد میں موجود لچک اور فقہ کے اختلافات اس بات کے گواہ ہیں کہ اسلام میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ ہر عہد کے مسائل کو زیر بحث لا سکتا ہے۔ جو چیز ناقابل تغیر ہے وہ قرآن و سنت کے عمومی اصول اور اسلام کی اعلیٰ اقدار ہیں۔

وسطانیہ معاشرت کا جو تصور پیش کرتی ہے اس میں خواتین کی ترقی، غیر مسلموں کی محفوظ حیثیت اور معتدل سیکولر عناصر کی شمولیت اہم ہیں۔

☆ **خواتین کی ترقی**

وسطانیہ نے اپنے منشور میں خواتین کے بارے میں جو متفقہ رائے قائم کی ہے، اس کی بنیاد ایک ایسے خاندان کے قرآنی تصور پر ہے جس کی قیادت مرد کے پاس ہے۔ منشور الفاظ میں ''اسلام مرد اور عورت کو انسانیت کا جوہر اور تخلیقی وحدت کا اظہار قرار دیتا ہے''۔ خاندانی زندگی کی بنیاد، اس منشور کے مطابق، شریک حیات کے انتخاب کی آزادی پر ہے جس میں ذمہ داریوں میں شرکت، اختلاف رائے اور باہمی محبت کو بنیادی عناصر کی حیثیت حاصل ہے اور اس خاندانی نظام میں مرد کو قیادت کی ذمہ داری سونپی گئی ہے۔ یہ قیادت کسی طرح بھی عورت کی کم تر یا غیر مساوی حیثیت کا اظہار نہیں ہے۔

وسطانیہ کا تجزیہ ہے کہ قرآن کے احکامات کو نظر انداز کرنے کے باعث بعض جگہوں پر عورت کی ترقی، عملی سست روی یا تعطل کا شکار ہے۔ وہ اس کے لیے کوشاں ہیں کہ قرآن و سنت کی روشنی میں عورت کے پبلک اور پرائیویٹ مقام کا صحیح تعین ہونا چاہیے۔

کمال ابوالمجد

وسطانیہ کے لوگ اپنی زندگیوں میں خواتین کے غیر معمولی کردار کے معترف رہے ہیں۔ کمال ابوالمجد نے کئی مرتبہ اپنے خیالات پر اپنی بیوی کے اثرات کا ذکر کیا۔ یوسف القرضاوی فخر کے ساتھ اپنی بیٹیوں کی غیر معمولی تعلیمی قابلیت کا ذکر کرتے ہیں۔ وہ اس سلوک کو غیر اسلامی قرار دیتے ہیں جو طالبان نے اپنے عہد اقتدار میں خواتین کے ساتھ روا رکھا۔ یوسف قرضاوی ذکر کرتے ہیں کہ جب ان کی بیٹی کالج میں پڑھتی تھی تو اس کے لیے ایک رشتہ آیا۔ لڑکے کی شرط یہ تھی کہ لڑکی شادی کے بعد کام نہیں کرے گی۔ وہ کہتے ہیں یہ تجویز گھر میں زیر بحث آئی۔ بیٹی کا کہنا تھا کہ وہ شادی کے بعد بھی کام کرنا چاہتی ہے۔ چنانچہ یہ رشتہ مسترد کر دیا گیا۔

شیخ غزالی نے خواتین کے بارے میں اسلامی تعلیمات پر مبنی، ایک کتاب لکھی جس میں انہوں نے معاشرتی زندگی میں عورت کے متحرک کردار کو جائز قرار دیا اور اس ضمن میں ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ کی مثال پیش کی اور ادب، لٹریچر اور علم حدیث وفقہ میں ان کے غیر معمولی کردار کو نمایاں کیا۔ وہ اس حوالہ سے عملی نوعیت کا یہ سوال بھی اٹھاتے ہیں کہ ''عرب اسلامی دنیا کے پسماندہ معاشرے کیا اس بات کے متحمل ہو سکتے ہیں کہ وہ اپنے نصف انسانی وسائل کو سرے سے نظر انداز کر دیں؟'' وہ اس روایت کو بھی زیر بحث لاتے ہیں جس کے تحت رسالت مآب ﷺ کو جب ایران میں ایک خاتون کی حکمرانی کی خبر ملی تو آپ نے اس پر اظہار ناپسندیدگی کیا۔ شیخ غزالی کا کہنا ہے کہ معاشرے کی قیادت اسی کے پاس ہونی چاہیے جو اس کی صلاحیت رکھتا ہے، قطع نظر اس کے وہ مرد ہے یا عورت۔ شیخ غزالی ان پابندیوں پر بھی تنقید کرتے ہیں جو سعودی علما نے خواتین پر عائد کیں۔ وہ نقاب کو عربی تہذیب سے متعلق قرار دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ

اس کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ وسطانیہ کے راہنما جن میں شیخ غزالی، یوسف قرضاوی، طارق بشری اور فہمی ہویدی شامل ہیں، نقاب کو غیر اسلامی سمجھتے ہوئے حقاب کے قائل ہیں جس کے تحت عورت اپنا سر ڈھانپتی اور چہرہ کھلا رکھتی ہے۔ وہ اسے مذہبی حوالے سے لازمی قرار دیتے ہیں۔ تاہم کمال ابوالمجد اور سلیم العوا اسے یہ اہمیت دینے پر آمادہ نہیں۔ شیخ غزالی کا کہنا ہے ''مجھے چہرے کے پردے سے زیادہ اس پردے پر تشویش ہے جو ذہنوں پر پڑتا ہے''۔

☆ مطالعۂ قرآن کے اصول

اس باب میں وسطانیہ کے اہل علم نے کوئی باضابطہ کتاب نہیں لکھی تاہم انہوں نے اپنی کتابوں میں جس طرح قرآن مجید سے استدلال کیا ہے اس سے معلوم کیا جا سکتا ہے کہ وہ قرآن کو کیسے سمجھتے ہیں۔ مثال کے طور پر غزالی جب سورہ نساء کی اس آیت پر غور کرتے ہیں کہ ''مرد عورتوں کے قوام ہیں'' تو وہ اس تعبیر کو رد کرتے ہیں کہ یہ بطور جنس عورتوں پر مردوں کے غلبے کی بات ہے۔ وہ واضح کرتے ہیں یہ ایک گھر میں مرد (خاوند) کا ذکر ہے۔ اس طرح جہاں مرد کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ عورت کو مار سکتا ہے۔ اسے بھی وہ ''نشوز'' کی شرط کے تحت جائز قرار دیتے ہیں اور اسے ''شبہات کو جنم دینا اور ازدواجی زندگی کو ہلا دینا'' قرار دیتے ہیں۔

شیخ محمد الغزالی

شیخ غزالی کا کہنا ہے کہ وہ دس برس کے تھے کہ انہوں نے قرآن مجید حفظ کر لیا اور عمر کی آٹھویں دہائی تک وہ مسلسل قرآن پر غور کر رہے ہیں تاہم وہ اس کے مفہوم سے ایک حد تک ہی آگاہ ہو سکے، اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ قرآن پر غور و فکر کا عمل کبھی منقطع نہیں ہو سکتا اور اس حوالہ سے نئی تعبیرات سامنے آتی رہیں گی۔ شیخ غزالی کے کام سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ قرآن مجید کی آیات کو متفرق اقوال کا مجموعہ قرار دے کر الگ الگ ان کا مفہوم متعین کرنے کے خلاف ہیں بلکہ اسے اسلام کے پیغام کی غلط تعبیر کی ایک بنیادی وجہ قرار دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ہمیں ایک آیت کو مکمل سورہ کے تناظر میں سمجھنا چاہیے۔ اور اسی طرح ایک سورہ کو بھی پورے قرآن مجید کے تناظر میں سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ شیخ غزالی نے اس اصول کو سورہ نساء کی تفہیم میں اختیار کیا ہے اور یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ یہ سورہ انسانوں کے سماجی تعلقات کو بحیثیت مجموعی زیر لاتی ہے نہ کہ یہ عورتوں کو بطور خاص اپنا موضوع بناتی ہے۔ چونکہ خواتین بھی سماجی تعلقات کا ایک حصہ ہیں اس لیے وہ بھی میں زیر بحث آتی ہیں۔

شیخ یوسف القرضاوی متن کی تفہیم میں زبان و بیان کے پہلو کو بھی اہم سمجھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں بعض امور کو واضح الفاظ میں بیان کیا ہے اور بعض کو مبہم رکھا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگ اپنے ذہن استعمال کریں یعنی اجتہاد کریں اور اس کے معنوں تک رسائی حاصل کریں۔ وہ لکھتے ہیں: ''اللہ تعالیٰ چاہتا تو دین کی تمام تعلیمات کو واضح لفظوں میں اس طرح بیان کر دیتا کہ ان پر نہ کوئی سوال اٹھتا اور نہ ہی کسی اجتہاد کی ضرورت پیش آتی۔ یوں جو انکار کرتا وہ اسی وقت کافر قرار دے دیا جاتا''۔ اللہ نے ایسا نہیں کیا تاکہ مذہب کی فطرت، زبان کی فطرت و ساخت وقت اور انسانی ضروریات کے مطابق ہو اور دین اہل ایمان کے لیے آسان ہو۔

شیخ قرضاوی نے یہ بھی بیان کیا کہ قرآن اور سنت کی بھی اسی طرح ایک زبان ہے جس طرح کسی کتاب کی ہوتی ہے۔ یعنی کچھ الفاظ ہیں اور اسالیب کلام ہیں۔ اسی طرح کسی لفظ کے ایک سے زیادہ معنی ہیں۔ بعض حقیقی معنی لیے ہوئے ہیں اور بعض مجازی۔

☆ غیر مسلموں کا مقام

کمال ابوالمجد کا کہنا ہے کہ مسلمان ممالک میں بالعموم غیر مسلموں کو بطور شہری وہ مساوی مقام نہیں مل سکا جو اسلام انہیں دیتا ہے

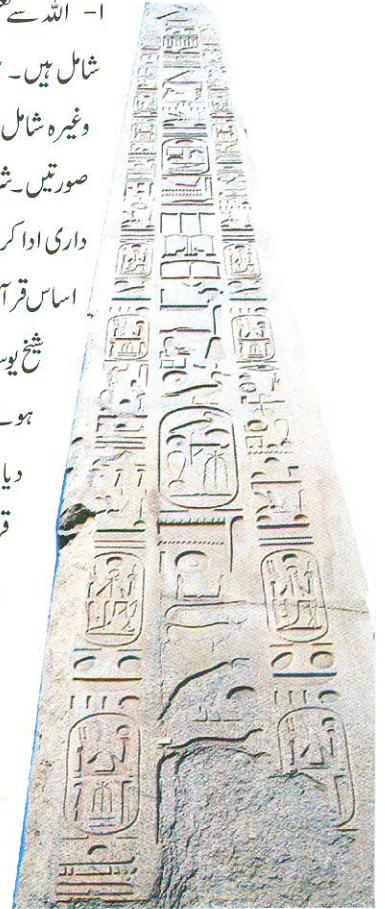
تاہم وہ یہ بھی واضح کرتے ہیں کہ یہ معاملہ صرف مسلمان ملکوں کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ بعض غیر مسلم ممالک بھی ایسے ہیں جو قانونی طور پر تمام شہریوں کو مساوی حقوق دیتے ہیں لیکن معاشرتی زندگی میں اس پر عمل درآمد نہیں ہوتا۔ مصر کے تناظر میں ان کا کہنا ہے کہ اسلام اور مسیحیت بہت سی اقدار میں اشتراک رکھتے ہیں جن میں سچ، دیانت، انصاف وغیرہ شامل ہیں۔ اگر انہیں بنیاد بنالیا جائے تو قومی وحدت کے لیے کام کیا جاسکتا ہے۔ یوں اسلام اور عیسائیت مل کر اس ''تہذیبی مذہب'' کی تشکیل کرتے ہیں جو قومی وحدت کی اساس بن سکتا ہے۔ وسطانیہ کے منشور میں یہ بات لکھی گئی ہے کہ ''مذہب اور عملی زندگی کی علیحدگی کے حوالے سے معاشرت کا سیکولر تشخص ایک کثیر المذہبی معاشرے میں فرقہ وارانہ مسئلے کا صحیح حل نہیں۔ سیکولرزم، اس تعبیر کے تحت مرض کے علاج کی بجائے مریض کی موت کا سبب بن جائے گا''۔ منشور کے مطابق اس مسئلے کا صحیح حل ہے کہ لوگوں کو مکمل مذہبی آزادی ہو۔ دوسرا یہ کہ اکثریت کا حق اقتدار تسلیم کرتے ہوئے اقلیت کو تمام حقوق دیے جائیں۔

☆ نفاذ شریعت کا مسئلہ

شیخ یوسف القرضاوی کے نزدیک اسلام جب تصورات سے مسلمان معاشرے کی سماجی حقیقتوں کی طرف مراجعت کرتا ہے تو اس سے شریعت وجود میں آتی ہے۔ جدید اسلام پسندوں کے نزدیک کامیاب اسلام نفاذ سے مراد یہ ہے کہ بنیادی ماخذ میں موجود خدائی حکمتوں کو اچھی طرح سمجھا جائے اور پھر عقل کو استعمال کرتے ہوئے ان حکمتوں یا مقاصد کو ایک خاص معاشرے پر منطبق کیا جائے۔ اس کا تعلق فقہ کے ساتھ ہے۔ اسی طرح شریعت اور فقہ کا فرق واضح ہوجاتا ہے۔ شریعت الہامی ہے جبکہ فقہ انسانی کاوش۔ وسطانیہ کا بنیادی مقدمہ یہ ہے کہ جب مسلمانوں کی ایک معاشرت وجود میں آتی ہے تو شریعت اس کا ایک ناگزیر حصہ ہے۔ شریعت کے احکامات قرآن وسنت پر مبنی ہیں۔ اس طرح شریعت کی نوعیت الہامی ہے۔ کمال ابوالمجد کے الفاظ میں ایک مسلمان اسی وقت مسلمان ہوسکتا ہے جب وہ شریعت پر عمل کا انتخاب کرتا ہے۔ یوں شریعت ایک طریقۂ زندگی ہے جو اللہ کے نازل کردہ ان اصولوں پر مبنی ہے جو مختلف حوالوں سے انسانی تعلق کو بیان کرتے ہیں:

> اسلام جب تصورات سے مسلمان معاشرے کی سماجی حقیقتوں کی طرف مراجعت کرتا ہے تو اس سے شریعت وجود میں آتی ہے۔

۱- اللہ سے تعلق جس میں نماز، روزہ، یا جیسا کہ قرآن وسنت میں واضح طور پر بیان ہے، احکامات شامل ہیں۔ ۲- دوسرے مسلمانوں سے تعلق جس میں دیانت، شفقت اور مادی قوانین جیسے وراثت وغیرہ شامل ہیں۔ ۳- غیر مسلموں سے تعلق۔ ۴- معاشرے سے تعلق۔ ۵- زندگی کی دیگر تمام صورتیں۔ شریعت کے یہ مختلف پہلو انسان کو اس قابل بناتے ہیں کہ وہ زمین پر اللہ کے خلیفہ کی ذمہ داری ادا کرسکے۔ وہ یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ یہ شریعت چار بنیادوں پر قائم ہے۔ ان میں دو کی اساس قرآن وسنت اور دو سماجی حقائق پر مبنی ہیں۔

شیخ یوسف القرضاوی نے لکھا ہے کہ شریعت کے احکام جو قرآن وسنت پر مبنی ہیں وہ تبدیل نہیں ہوتے۔ تاہم حکم کی تعبیر کا تعلق اس مقصد سے ہوتا ہے جس کے حصول کے لیے کوئی خاص حکم دیا جاتا ہے، اس طرح وہ زمان ومکان کی تبدیلی کے ساتھ تبدیل ہوجاتا ہے۔ شیخ قرضاوی نے لکھا کہ قرآن میں اس کی بنیادیں موجود ہیں کہ کس طرح تبدیل شدہ حالات کی رعایت سے غیر متبدل مقاصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے، احکام میں تبدیلی ہوسکتی ہے۔ ان کے نزدیک ایسی مثالیں سنت میں بھی موجود ہیں۔ فقہ کے چاروں مذاہب تبدیلی کے اس اصول کو تسلیم کرتے ہیں۔ وہ اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ''مسلمان شریعت کا پابند ہے نہ کہ کسی خاص فقہ یا فقیہ کی رائے کا''۔

انتہا پسندوں کے مطالبہ نفاذ شریعت کے جواب میں جدید اسلام پسندوں کا موقف یہ ہے کہ شریعت کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو مسلمان معاشرں میں خارج سے لا کر نافذ کی جاتی ہے جہاں اسلامی معاشرہ موجود ہے وہاں کسی حد تک شریعت نافذ ہوتی ہے۔ کمال ابوالمجد کا کہنا ہے کہ شریعت صدیوں سے عرب مسلمان معاشروں کا لازمی حصہ ہے۔ اسلام پسندوں کا کام یہ ہے کہ وہ نفاذ شریعت کے اس جزوی عمل کی تکمیل کریں۔ یہ صرف انسانی فکر ہے جو اس کی ضمانت دے سکتی ہے۔ وہ نفاذ شریعت کی اس ترتیب کو مسترد کرتے ہیں جس کے تحت نفاذ حدود کو اولیت دی جاتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک انصاف پر مبنی معاشرہ کا قیام حدود کے نفاذ کی ناگزیر ضرورت ہے اس لیے پہلے اس کے قیام پر توجہ دینی چاہیے۔ اس طرح وہ یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ ایک صریح نص کی موجودگی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اب ذہن اور اجتہاد کا کردار ختم ہو گیا ہے۔ ایک نص کی تفہیم اور نصوص میں کسی ممکنہ تضاد کا حل تلاش کرنا بھی اجتہاد ہے۔ شیخ قرضاوی اس بحث کو اس طرح سمیٹتے ہیں کہ کسی خاص حکم پر مبنی نصوص کا یہ مفہوم لینا چاہیے کہ وہ ہمیں ایک راہنما اصول دے رہے ہیں نہ کہ کوئی مقید حکم۔

☆ معتدل سیکولر طبقے کی شمولیت

محمد سلیم العوا

وسطانیہ اس بات کی قائل ہے کہ سماجی تعمیر کے لیے معاشرے کے تمام طبقات کو ساتھ کر چلنا چاہیے جن میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جو آپ سے نظریاتی اختلاف رکھتے ہیں۔ احیا اور اصلاح کے بارے میں ان کے منشور میں لکھا ہے کہ یہ ایسا کام نہیں ہے جسے معاشرے کا کوئی طبقہ تنہا سرانجام دے سکے۔ اس کا بوجھ تمام طبقات اور عناصر کو مل کر اٹھانا ہوگا۔ وہ جو لوگ آزادی اور انصاف پر یقین رکھتے ہیں اور معاشرتی احیا کے خواہش مند ہیں وہ انہیں مخاطب کرتے ہیں کہ وہ آگے آئیں اور ان نظریات وافکار کی ان دیواروں کو پھلانگ کر قومی تعمیر کے لیے اکٹھے ہو جائیں اور اس نعرے کو اختیار کریں کہ ''اتفاق میں تعاون، اختلاف میں صرف نظر''۔ وہ اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ مصر کی معاشرتی نبت اگرچہ اسلامی ہے لیکن وہ سماج میں سیکولر دانش وروں کے کردار کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کرتے اور انہیں اہم شمار کرتے ہیں۔ کمال ابوالمجد کا کہنا ہے کہ سیکولرزم کے مفہوم کو عام طور پر غلط سمجھا گیا ہے۔ ''معتدل سیکولرزم'' ہی ایک اسلامی معاشرے کا حصہ بن سکتا ہے۔ تاہم وہ اس انتہا پسند سیکولرزم کو قبول نہیں کرتے جو اس اصول کو مسترد کرتا ہے کہ معاشرے کی تشکیل شریعت کی بنیاد پر ہونی چاہیے۔ کمال کے نزدیک اسلام سیکولرزم کے اس تصور کو رد کرتا ہے جو یہ کہتا ہے کہ معاشرتی معاملات کی تشکیل میں مذہب کا کوئی کردار نہیں ہونا چاہئے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ مغرب میں جہاں مذہبی پس منظر مسیحی ہے، وہاں اس کی توجیہ کی جاسکتی ہے (لیکن مسلمان معاشرے میں نہیں)۔ شیخ یوسف القرضاوی کا کہنا ہے کہ ''وہ سیکولرزم جو مذہب اور معاشرے کو الگ کرتا ہے، وہ اسلام کی فطرت سے متصادم ہے کیونکہ وہ اسلام کی اس حیثیت کے لیے خطرہ ہے جو ایک جامع نظام زندگی ہے''۔ تاہم وہ یہ واضح کرتے ہیں کہ اسلام کسی مذہبی ریاست کے قیام کی بات نہیں کرتا بلکہ وہ جمہوریت کا قائل ہے اور یہ وہی تصور ہے جو سیکولر عناصر پیش کرتے ہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر ''سیکولر'' سے مراد یہ ہے کہ اقتدار کا ماخذ عوام کی رائے ہے تو یہ کوئی ایسا امر نہیں جو اسلام سے متصادم ہے۔ کمال ابوالمجد کا کہنا ہے کہ ایک ریاست کا اسلامی تشخص شہریوں کے درمیان مکمل مساوات کے اصول کو تسلیم کرتا ہے۔ اگر کہیں اس اصول کی خلاف ورزی ہو رہی ہے تو یہ افراد کا قصور ہے نہ کہ اسلام کا۔

☆ شریعت اور خواتین وغیر مسلموں کے حقوق

یہ وسطانیہ کے نزدیک ایک اہم مسئلہ ہے۔ چنانچہ وہ اس ضمن میں اٹھنے والے مسائل، مثال کے طور پر خواتین کی قانونی گواہی، وراثت، طلاق ونکاح کے معاملات میں خواتین کی آزادئ رائے اور خواتین کے ختنہ وغیرہ پر اکثر

اظہار خیال کرتے ہیں۔اس طرح وہ مصر کی معاشرتی تشکیل میں غیر مسلموں کے کردار کو بھی کثرت سے اپنا موضوع بناتے ہیں۔ان کا کہنا ہے کہ دنیا میں یا مصر میں اسلام یا مسلمان تنہا نہیں ہیں (وہ ایک بڑی اجتماعیت کا حصہ ہیں)۔وہ ہر مذہب اور مکتب فکر کے معتدل عناصر کو دعوت دیتے ہیں کہ وہ معاشرتی تعمیر میں ایک دوسرے سے تعاون کریں۔وہ اس بات کو نا قابل قبول قرار دیتے ہیں کہ مصر کے مسیحی شہریوں اور خواتین کو نظرانداز کر کے معاشرے کے احیا کی کوئی صورت ہوسکتی ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ وہ عمومی معاشرتی رویوں کو بھی تنقید کا نشانہ بناتے ہیں جن کے تحت لوگ غلط مذہبی تصورات کی بنیاد پر ترجیحات کے تعین میں غلطی کرتے ہیں۔مثال کے طور پر وہ اس رجحان کو تشویش کی نظر سے دیکھتے ہیں کہ لوگ کثرت سے عمرہ کرتے ہیں اور رمضان میں عمرہ کرنے والوں کی تعداد حج کے اجتماع کے برابر ہونے لگی ہے۔فہمی ہویدی اس مذہبی رجحان کو قابل قدر سمجھتے ہوئے سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا خود اسلام اس کی تبلیغ کرتا ہے کہ ہم معاشرتی ذمہ داریوں سے انحراف کرتے ہوئے صرف شخصی مذہبی جذبے کی تسکین کا سامان کریں؟ وہ اسے خودغرضی پر مبنی رویہ قرار دیتے ہیں لوگ ذاتی نجات کی فکر کریں لیکن اپنی سماجی ذمہ داریوں سے صرف نظر کریں۔وہ اس طرح کے مذہبی تصورات کو بھی ہدف تنقید بناتے ہیں جن میں مذہب کے ظاہری پہلو پر اصرار ہوتا ہے لیکن اس کی روح کو نظرانداز کر دیا جاتا ہے۔وہ ایسے لوگوں پر تنقید کرتے ہیں جو اپنے نام کے لیے ایک مسجد کی تعمیر پر (غیرضروری طور پر) ہزاروں خرچ کر دیں گے لیکن معاشرے کے لیے ہسپتال یا سکول بنانے پر ایک پیسہ خرچ نہیں کرتے۔اس طرح وہ نماز کے لیے وقت کی پابندی کرتے ہیں لیکن اپنے دفتر وقت پر جانے اور اپنا کام پوری طرح کرنا ضروری نہیں سمجھتے۔شیخ غزالی اس رویے کے شدید ناقد ہیں کہ لوگ اپنی تمام خرابیوں کا سبب مغرب کو سمجھتے ہیں اور داخلی اسباب پر کوئی توجہ نہیں دیتے۔

شیخ غزالی اس رویے کے شدید ناقد هیں که لوگ اپنی تمام خرابیوں کا سبب مغرب کو سمجھتے هیں اور داخلی اسباب پر کوئی توجه نهیں دیتے۔

فہمی ہویدی اس مذہبی ذہنیت پر بھی معترض ہیں جس کے تحت لوگ قدیم مسائل میں الجھے رہتے ہیں اور معاشرے کو درپیش نئے مسائل پر غور نہیں کرتے۔وہ کہتے ہیں کہ قرآن اپنے عہد کے لوگوں کی جانب سے اٹھائے گئے سوالات کو مخاطب کرتا ہے۔مثلاً ''یہ قیامت کے بارے میں سوال کرتے ہیں'' یا ''یہ آپ سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں''۔ اگر قرآن کا اسلوب مستعار لیا جائے تو آج یہ کیوں نہیں ہوتا ہے کہ ''لوگ جمہوریت کے بارے میں سوال کرتے ہیں''، ''وہ معاشرتی ترقی کے بارے میں پوچھتے ہیں''۔ان کے نزدیک مسلمانوں کے ذہن کو آگے بڑھنا چاہئے اور عصری مسائل کو اپنا مخاطب بنانا چاہیے۔

ایک معاشی نظام کی تشکیل

معیشت کے بارے میں وسطانیہ کا عمومی موقف یہ ہے کہ انسان اس دنیا میں اللہ کا نائب ہے اور اسے اسی حوالے سے اپنا کردار ادا کرنا ہے۔ان کے نزدیک استخلاف کا ایک مطلب یہ ہے کہ سرمایہ اور دولت ایک مقدس امانت ہے نہ کہ محض ایک جنس ہے۔معاشی اداروں اور وسائل کو زمین پر ایک عادلانہ نظام کی تشکیل کے اسلامی مقصد کے لیے صرف ہونا چاہئے نہ کہ منافع خوری کے لیے۔وہ دور جدید کے غالب معاشی نظام کے شدید ناقد ہیں جو کنزیومرزم (Consumerism) پر مبنی اور اخلاقی اقدار سے بے نیاز ہے۔

☆ معاشی سرگرمی کے لیے اخلاقی ضابطے کی ضرورت

استخلاف سے مراد یہ ہے کہ مذہبی، قومی اور صنفی اعتبار سے قطع نظر، انسان کے بنیادی حقوق مساوی ہیں۔یہ بیک وقت انسانوں کا حق ہے اور اللہ کا بھی۔یہی شریعت کا مقصد بھی ہے۔یہ حقوق روحانی ہیں اور مادی بھی۔شریعت انسان کو

جان، عقل، مذہب، عزت اور سرمایے کا تحفظ فراہم کرتی ہے۔ ان میں سے کسی حق کی خلاف ورزی اللہ کے حق کی خلاف ورزی کے مترادف ہے۔ اسلام میں ان حقوق کا تحفظ دراصل ایک مذہبی ذمہ داری ہے۔ فہمی ہویدی کے مطابق اگر اللہ نے انسان کو دیگر مخلوقات پر شرف بخشا ہے تو اس کا ایک مقصد ہے اور وہ مقصد ترقی اور تعمیر کے لیے انسان کو طاقت بخشنا ہے۔

وسطانیہ کے لوگ اسلامی بینکنگ کے تجربات کی تحسین کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اسلامی اقدار کی بنیاد پر تشکیل پانے والے جامع تہذیبی منصوبے کا یہ اہم تقاضا ہے کہ معاشی سرگرمیوں کو مذکورہ بالا تصور کے تحت دیکھا جائے۔ اس تہذیبی منصوبے کے معاشی پہلو پر یوسف القرضاوی نے اہم اور قائدانہ کردار ادا کیا ہے۔ استخلاف کو بنیاد مانتے ہوئے وہ اسلامی معیشت کے الہامی پہلو کو نمایاں کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ خدائی مقصد کے حصول کے لیے اسلام نے معاشی عمل کے لیے خصوصی ہدایات دی ہیں اور قدغنیں بھی عائد کی ہیں جنہیں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، جیسے زکوٰۃ کی فرضیت اور سود (ربا) کی ممانعت۔ دیگر معاشی نظام حصول رزق اور معاشی ترقی کو فی نفسہ مطلوب مانتے ہیں جبکہ اسلام ان کو ذرائع کی حیثیت دیتے ہوئے ساری توجہ اس پر مرکوز کرتا ہے کہ انسان کو مادیت کی ناانصافی سے نجات دلا کر اسے بطور ایک اخلاقی وروحانی وجود، ترقی دی جائے۔

قرضاوی معاشی نظام میں توازن کو بھی بنیادی اہمیت دیتے ہیں۔ توازن سے ان کی مراد یہ ہے کہ انفرادی حقوق کے بارے میں وہ مبالغہ آمیز رویہ نہ اختیار کیا جائے جو سرمایہ داری کے ساتھ ہے اور نہ معاشرتی حقوق پر وہ اصرار ہو جو سوشلزم میں پایا جاتا ہے۔ وسطانیہ کا کہنا ہے کہ ایک معاشی نظام کو ان امور کا لحاظ رکھنا چاہئے۔ جہاں تک اس کی کوئی شکل یا نظام ہے تو اس پر انہیں اصرار نہیں اور نہ ہی وہ کسی متعین نظام کو پیش کرتے ہیں۔

وسطانیہ والوں نے مصر میں زکوٰۃ کو ایک مسئلے کے طور پر اپنا مخاطب بنایا کیونکہ وہاں بہت سے مسلمان یا تو زکوٰۃ ادا نہیں کرتے یا بعض لوگ عدم ادائیگی کے لیے یہ دلیل دیتے ہیں کہ ریاست کے ٹیکس ادا کر کے وہ اس ذمہ داری سے سبک دوش ہو گئے ہیں۔ بعض لوگ یہ موقف بھی اختیار کرتے ہیں کہ زکوٰۃ دینے کے بعد اب وہ ریاستی ٹیکس دینے کے پابند نہیں ہیں۔ وسطانیہ کے لوگ اس پر زور دیتے ہیں کہ زکوٰۃ مسلمانوں پر نماز اور روزے کی طرح فرض ہے اور انہیں ضرور ادا کرنی چاہئے۔

جامع مسجد، جامعہ ازہر، مصر

☆ معاشی شعبے کے تجربات

وسطانیہ کے لوگ کسی اسلامی معاشی نظام کے قائل نہیں ہیں بلکہ وہ اس معاملے کو انسانی تجربے سے متعلق قرار دیتے ہیں۔ ۱۹۸۰ء کی دہائی میں مصر میں سرمایہ کار کمپنیوں نے معاشی سرگرمی پر غلبہ حاصل کر لیا۔ یہ تجربہ ناکام ہوا اور اس میں بحیثیت مجموعی آٹھ ملین مصری پونڈ کا نقصان ہوا۔ فہمی ہویدی اس کے دو اسباب بتاتے ہیں۔ ایک یہ کہ تیل کی دولت سے مالا مال عرب ملکوں میں کام کرنے والے مصریوں نے سرمایہ بڑے مقدار میں اپنے ملک بھجوایا جسے ان کمپنیوں نے کھینچ لیا۔ دوسرا یہ کہ قومی بینک ایسی پرکشش سکیمیں فراہم کرنے سے قاصر رہے جن کی وجہ سے ان لوگوں کا رخ ان بینکوں کی طرف ہوتا۔ ان کمپنیوں نے سرمایے کے حصول کے لیے اسلام کا نام بھی استعمال کیا اور یہ اعلان کیا کہ وہ جو منافع دے رہے ہیں وہ حلال ہے۔ کمال ابوالمجد کا کہنا ہے کہ اس معاملہ میں وہ کوئی دلیل پیش نہیں کر سکے۔ ان کمپنیوں کے ایڈوائزری بورڈز میں علماء کی موجودگی، اس کے حلال ہونے کی ضمانت نہیں ہوسکتی کیونکہ ممکن ہے کہ وہ اسلام کو جانتے ہوں لیکن معاشی عمل کی حرکیات سے ناواقف ہوں۔

وسطانیہ مصر میں ہونے والے اسلامی بینک کاری کے تجربات کے بھی حامی ہیں۔ جب ریاست کی طرف سے ان بینکوں کے خلاف ایک مہم شروع ہوئی تو شیخ الازہر سید طنطاوی نے یہ فتویٰ دیا کہ بینک کے سود کو ربا نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ جب بینک کا سود حرام نہیں ہے تو پھر اسلامی بینک کاری کی کوئی ضرورت نہیں۔ وسطانیہ نے اس مہم کے خلاف آواز اٹھائی اور اسلامی بینک کاری کو ضروری قرار دیا۔ بینک کے سود کے ربا ہونے یا نہ ہونے پر شیخ یوسف القرضاوی نے شیخ الازہر سے اختلاف کیا۔ تاہم وسطانیہ کے لوگ دوسرے معاشی مسائل پر نظریاتی اختلاف کو قبول کرتے ہیں اور ان مسائل پر آزادانہ غور فکر کے حامی ہیں۔ کمال ابوالمجد کا کہنا ہے کہ اسلامی بینکاری ایک سنجیدہ مسئلہ ہے۔ اسے میڈیا کی مہم نہیں بننا چاہیے بلکہ اس پر سائنسی انداز میں سنجیدہ غور وفکر ہونا چاہیے۔ وہ اس مسئلہ کا عملی حل پیش کرتے ہیں کہ اس باب میں لوگوں کو مجبور نہیں کیا جانا چاہیے۔ اگر دونوں طرح کے تجربات ایک ساتھ جاری رہیں تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

> وسطانیہ کے لوگ کسی اسلامی معاشی نظام کے قائل نہیں ہیں بلکہ وہ اس معاملے کو انسانی تجربے سے متعلق قرار دیتے ہیں۔

☆ عالمگیریت کے دور میں معاشی ترقی

وسطانیہ کے لوگ اس بات سے اتفاق کرتے ہیں کہ عالمگیریت کے اس دور میں دنیا سے کٹ کر ترقی کا کوئی عمل جاری نہیں رکھا جاسکتا۔ جدید اسلام پسندوں کے درمیان یہ بحث دو تصورات کے تحت جاری ہے۔ ایک یہ کہ ترقی کے لیے ایسی حکمت عملی اختیار کی جائے جو ممکن حد تک آزاد ہو اور تہذیبی منصوبے کی روح کے مطابق ہو۔ دوسرا تصور یہ ہے کہ مغربی طریقے کی غیر مشروط نقالی ہی ترقی کا واحد راستہ ہے۔ وسطانیہ والے پہلے تصور کے حامی ہیں، تاہم وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اس معاملہ میں کوئی بھی تبدیلی تدریجی ذریعہ ہی سے آئے گی۔ انہوں نے اپنے منشور میں بھی یہ واضح کیا ہے کہ وہ محض اپنی انفرادیت کے لیے معاشی ترقی کی بعض مخصوص صورتوں پر اصرار کو ضروری نہیں سمجھتے۔ ان کا خیال ہے کہ جو معاشی نظام انصاف کو بنیاد بناتا اور تہذیبی منصوبے کے مطابق ہے، اس کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔ فہمی ہویدی کا کہنا ہے کہ ہم سائنس اور ٹیکنالوجی کے حوالے سے ایسے دور سے گزر رہے ہیں جس کی ماضی میں کوئی مثال موجود نہیں اور ہمیں اس بات کا لحاظ کرنا چاہیے۔

وسطانیہ کے لوگ ''اختتام تاریخ'' (*End of History*) کے تصور کو بھی مسترد کرتے ہیں جس کے تحت ایک کیپٹلسٹ ڈیموکریٹک سوسائٹی کو ایک مطلوب ماڈل قرار دیا گیا ہے۔ وہ اسے امریکی خودسری کا ایک مظہر قرار دیتے ہیں۔ ان کا تجزیہ یہ ہے کہ امریکی خوشحالی کی اساس یہ ہے کہ اس نے زمین کے وسائل پر غیر متناسب طریقے سے قبضہ حاصل کر لیا ہے اور پھر اپنی قوت کے زور پر وہ اس کا دفاع بھی کر رہا ہے۔

☆ جدید اسلام پسند اور قومی ایجنڈا

وسطانیہ کے لوگ کسی داخلی یا خارجی پالیسی کے علمبردار نہیں ہیں۔ تاہم وہ اس کے قائل ہیں کہ قومی اہمیت کے حامل امور کو پالیسیوں کا مرکز ہونا چاہئے۔ اس حوالے سے وہ اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ قومی خودانحصاری پر زیادہ سے زیادہ توجہ دی جائے۔ مثال کے طور پر ایک دفعہ جب شیخ محمد الغزالی سے یہ سوال کیا گیا کہ غیر مسلم ملکوں سے آنے والا منجمد مرغی کا گوشت کیا حلال ہے؟ سوال کا براہ راست جواب دینے کے بجائے انہوں نے یہ سوال اٹھایا کہ ایسا کیوں ہے کہ ہمیں مرغی کا گوشت باہر سے منگوانا پڑتا ہے اور ہم خود اس پر قادر نہیں ہیں کہ اپنی ضرورت کا گوشت ملک میں پیدا کر سکیں۔ شیخ یوسف القرضاوی اپنے معاشی خیالات کا خلاصہ ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں: ''ہم دولت اور امارت کے خلاف نہیں ہیں۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ خدا جسے یہ سب کچھ دے وہ جائز ذرائع سے دے''۔ ان کا اس پر زور ہے کہ مصر کی پیداواری صلاحیت بڑھانے کے لیے ہمیں نظری اور عملی دونوں محاذوں پر شدید محنت کی ضرورت ہے۔ تاہم عالمی سطح پر مصر کی معاشی حیثیت مستحکم ہو سکے۔

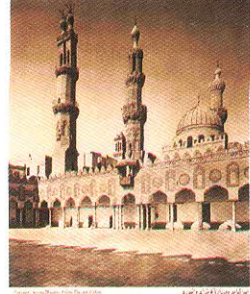
۳- سیاست

سیاست کے حوالے سے وسطانیہ کے خیالات دو عنوانات کے تحت بیان کیے جاسکتے ہیں:

۱- احیائے اسلام کی جدوجہد

۲- دنیا سے مکالمہ

☆ احیائے اسلام کی جد وجهد

۲۰۰۰ء کی انتخابی مہم میں فہمی ہویدی نے ایک مضمون لکھا جس کا عنوان تھا ''آیئے! عیسائی امیدواروں کا انتخاب کریں''۔ اس

پر مصر میں ایک بحث شروع ہوئی لیکن یہ اس معاملہ میں وسطانیہ کی ایک سوچی سمجھی رائے کا اظہار تھا۔ جدید اسلام پسندوں کے نزدیک اسلام غیر مسلموں کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ اسلامی معاشرے کے ایک شہری کے طور پر تمام امور میں حصہ لیں۔ ان کا کہنا ہے کہ مصری قوم مسلمان اور عیسائی دونوں مذاہب کے پیروکاروں پر مشتمل ہے جو ایک مشترکہ تاریخی اور تہذیبی ورثے کے امین ہیں۔ چنانچہ شیخ محمد الغزالی، شیخ یوسف القرضاوی اور سلیم العواسمیت بہت سے دانش وروں نے ایک مشترکہ بیان جاری کیا جس میں یہ واضح کیا گیا کہ شریعت کے تحت مسلمان غیر مسلموں کو اپنا نمائندہ منتخب کر سکتے ہیں۔

جدید اسلام پسندوں کا خیال ہے کہ ایک اسلامی ڈھانچے کے تحت تجدید اور آزادی کے اصولوں کے مطابق، جمہوری سیاست قومی ضروریات کی تشکیل کر سکتی ہے کیونکہ جمہوریت اسلام کے اصول انصاف کے مطابق ہے۔ فہمی ہویدی نے لکھا ''آپ بتائیں انصاف کے حوالے سے آپ کہاں کھڑے ہیں، میں آپ کو بتاؤں گا کہ اسلام کے حوالے سے آپ کہاں کھڑے ہیں''۔ وسطانیہ کے نزدیک دور جدید میں جمہوریت انصاف کے حصول کا سب سے موثر ذریعہ ہے۔ ان کے نزدیک اسلام میں شورائیت کا تصور جمہوریت کے عصری تصور کے مترادف ہے۔ شیخ یوسف القرضاوی کے مطابق ''شورائیت سے انحراف پہلا قدم تھا جس نے اسلامی قومیت کو نقصان پہنچایا''۔ اس باب میں وہ مغرب سے استفادہ کرنے میں کوئی عار محسوس نہیں کرتے بلکہ اس کی ترغیب دیتے ہیں کہ اسلامی فقہ کے ارتقا میں مغرب کے جمہوری تصورات سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔ وسطانیہ کے لوگ تقسیم اختیارات، سیاسی جماعتوں کی کثرت، انتخابات، بنیادی آزادیوں کی ضمانت جیسے اصولوں کو اسلام کے تصور جمہوریت کا حصہ بناتے ہیں، جن کی اساس انسانی تجربات میں ہے۔ اس انداز فکر کی ترویج میں شیخ یوسف القرضاوی نے ۱۹۹۳ء کے ایک فتوے کو بنیادی حیثیت حاصل ہے جو انہوں نے جمہوریت اور کثیر المدنیت (Plurality) کے حوالے سے دیا تھا۔ انہوں نے سیاسی کثرت اور متعدد سیاسی پارٹیوں کے وجود کو اسلامی حوالے سے جائز قرار دیا اور اس حوالے سے امام حسن البنا سے شدید اختلاف کا اظہار کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ شورائیت اسلام کا لازمی حصہ ہے نہ کہ کوئی اختیاری عمل، تاہم اس مقصد کو کئی طریقوں سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔

ایک اسلامی ڈھانچے کے تحت تجدید اور آزادی کے اصولوں کے مطابق، جمہوری سیاست قومی ضروریات کی تشکیل کرسکتی ہے کیونکہ جمہوریت اسلام کے اصول انصاف کے مطابق ہے۔

فہمی ہویدی کے مطابق جمہوریت اور انصاف کی روح کے مطابق، ایک اسلامی سیاسی نظام میں سات خصوصیات ہونی چاہئیں: ۱- حاکم کے نصب وعزل کا اختیار عوام کے پاس ہوگا، ۲- معاشرے کی اپنی ذمہ داریاں اور فرائض ہیں جو وہ کسی حکومتی مطالبے کے بغیر سرانجام دے گا، ۳- آزادی سب کا حق ہے، ۴- شہری کی حیثیت سے سب برابر ہوں گے، ۵- غیر مسلموں کو ان کا جائز مقام ملے گا اور وہ اسلامی ریاست میں مسلمانوں کے ساتھ برابری کی سطح پر شریک ہوں گے، ۶- ہر طرح کی ناانصافی حرام ہوگی اور شہری اس کی مزاحمت کریں گے، ۷- شوریٰ قانون سازی کا ماخذ ہوگی جس میں حکمران اور عوام دونوں شریک ہوں گے۔

وسطانیہ کے لوگ حاکمیت الٰہیہ کے اس تصور کو قبول نہیں کرتے جسے سیاسی اسلام کے نمائندہ گروہ بڑے شد و مد کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ وہ اسے ایسا خوفناک خواب قرار دیتے ہیں جس کی تعبیر ان کے لیے پچھتاوے کا باعث ہوگی کیونکہ اس کا ظہور ایک مذہبی ریاست کے طور پر ہوگا، اسلام جس کے خلاف ہے۔ وہ مذہبی دلائل کے ساتھ سیاسی اسلام کے تصورات کو ہدف تنقید بناتے ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام کے حوالے سے قائم سیاسی تصور کے تین ماخذ ہیں: قرآن وسنت، ان کی مختلف تعبیرات اور مسلمان معاشرے کا تاریخی تجربہ۔ ان کا کہنا ہے کہ سیاسی اسلام کا ظہور بھی انہی سے ہوا ہے لیکن اس میں بنیادی نکتہ یہ ہے کہ اس کے تحت ان تینوں کے باہمی فرق کو ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ صرف قرآن وسنت حجت ہیں نہ کہ ان کی کوئی خاص تعبیر یا تاریخی ماڈل۔ قرآن میں محض چند آیات ہیں جو سیاسی حاکمیت سے متعلق ہیں۔ وہ زیادہ زور

اصولوں اور ضوابط پر دیتا ہے۔ سیاسی اسلام بعض ماڈلز کو اسلامی قرار دیتا ہے جسے وسطانیہ کے لوگ رد کرتے ہیں۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مختلف تصورات کی ادارتی تشکیل بعض تعبیرات پر مبنی ہے، جو زیادہ تر تاریخ سے ماخوذ ہیں، لہٰذا ان میں بہت سی کمزوریاں ہیں۔ ایسے ہی ایک تصور حاکمیت کو سیاسی اسلام کے پیروکاروں نے غلطی سے اسلام سمجھ لیا ہے۔ وہ ''حکم صرف اللہ کا'' جیسی آیات کے اس مفہوم کو قبول نہیں کرتے جو سیاسی اسلام کے علمبردار پیش کرتے ہیں۔ وہ اپنے منشور میں اسے نا قابل قبول قرار دیتے ہیں کہ مسلمانوں کو ان کے سیاسی حقوق سے یہ کہہ کر محروم کر دیا جائے کہ اسلامی معاشرے میں ''حاکمیت اللہ کی ہے نہ کہ انسانوں کی''۔ ان کا کہنا ہے کہ قرآن وسنت میں جہاں جہاں یہ بات کہی گئی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اسلام میں اقدار اور اصول اللہ تعالیٰ کے عطا کردہ ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن کا حکم آغاز میں آتا ہے یا پھر اختتام میں۔ یعنی ابتدا میں قرآن وسنت یہ بتا دیتے ہیں کہ اقتدار کس مقصد کے لیے استعمال ہونا چاہیے اور اختتام میں آنے کا مطلب یہ ہے کہ کیا اس نظام سیاسی کا یہ نتیجہ برآمد ہوا ہے لوگوں کو اسلام کے حکم کے تحت انصاف مل رہا ہے؟ وسطانیہ اس موقف کی وضاحت میں کہتے ہیں کہ اسلام میں قانون سازی کا ماخذ وحی ہے۔ قرآن وسنت میں جو واضح احکام موجود ہیں، ان کے حوالے سے شریعت ایک الہامی قانون ہے۔ رعایا اور حکومت دونوں ان کے پابند ہیں۔ اس کے ساتھ مسلمان معاشرے میں ایک سیاسی نظام اور حکمران اپنے جواز کے لیے لوگوں کی رائے کے پابند ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی حکومت ایک عوامی حکومت ہوگی نہ کہ مذہبی۔ سلیم العوا کا کہنا ہے کہ اسلامی تاریخ میں خلافت کے تجربے سے بھی دو باتیں معلوم ہوتی ہیں: ایک یہ کہ خلیفہ کا انتخاب مسلمانوں کی شوریٰ کرے گے اور یہ حق کسی خاص گروہ کو حاصل نہیں، دوسرا یہ کہ نامزد خلیفہ عوامی حمایت کے ساتھ اپنے اختیارات استعمال کرے گا۔

شیخ یوسف القرضاوی

وسطانیہ کا خیال ہے کہ سیاسی تصور ایک فقہِ حقیقت کی تشکیل کا متقاضی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ مصر میں آنے والی اسلامی بیداری کی لہر ان مواقع سے فائدہ اٹھانے میں ناکام ثابت ہوئی ہے جو حالات نے پیدا کر دیے تھے۔ ان خیالات سے اثر قبول کرتے ہوئے مصر میں ایک وسط پارٹی تشکیل پائی۔ یہ جماعت سیاست میں ان خیالات کی ترجمان ہے جسے جدید اسلام پسند پیش کرتے ہیں۔ اس میں تہذیبی اسلام کے تصور کو مرکزیت حاصل ہے۔ کمال ابوالمجد واضح کرتے ہیں کہ یہ تہذیبی اسلام ایک کثیر الجہتی قومیت کے تصور کو پیش کرتا ہے۔ اس سے اسلام کی بطور مذہب نفی نہیں ہوتی بلکہ وہ اس کا حصہ ہے اور اس کے مفہوم کو واضح تر کرتا ہے۔ سلیم العوا وسط پارٹی کو نوجوانوں کے اجتہاد سے تعبیر کرتے ہیں اور اس رائے کا اظہار کرتے ہیں کہ مسلم دانش وروں کو ان کا ساتھ دینا چاہیے۔

وسطانیہ کے لوگ محمد عبدہ کے کام کی تحسین کرتے ہیں۔ تاہم وہ یہ نہیں کہتے کہ ان امور پر انہوں نے حرف آخر کہہ دیا۔ ان کے بعد الاخوان المسلمون کے بانی امام حسن البنا اسلامی سیاسی نظریے کی تشکیل کی جانب ایک اور اہم قدم ہیں۔ وسطانیہ والے اس کی بھی تحسین کرتے ہیں لیکن اس کے ساتھ وہ امام حسن البنا کے بہت سے خیالات سے اختلاف کا بھی اظہار کرتے ہیں۔

☆ دنیا سے مکالمہ

ترقی یافتہ دنیا اور مسلمانوں کا موازنہ کرتے ہوئے شیخ یوسف القرضاوی کہتے ہیں: ''معلوم ہوتا ہے ہم اس جدید دنیا کا حصہ نہیں ہیں۔ مغرب نے کمپیوٹر ایجاد کیا جبکہ ہم اس پر دلائل دے رہے ہیں کہ عربی میں اس کا نام کیا ہونا چاہیے۔ اسرائیل نے وہ سیٹلائٹ بنا لیے جن کی مدد سے وہ ہماری چھوٹی سی چھوٹی حرکت پر نظر رکھتا ہے اور ہم اس میں الجھے ہوئے ہیں کہ تصویر اسلام میں حلال ہے یا حرام؟'' ان کا کہنا ہے کہ اسلام کے ماننے والوں کی طرف سے جدید دنیا سے عدم واقفیت نا قابل قبول ہے۔

قرضاوی امریکہ کی مادی قوت سے واقف ہیں تاہم وہ اس بات کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں کہ موجودہ مغربی غلبہ اس کے تہذیبی برتری کا اظہار ہے اور ہمیشہ کے لیے چیلنج نہیں ہوسکتا۔ وہ اسلامی بیداری کے اس عمل کے بارے میں پرامید ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ سویت یونین کے زوال کو امریکا وغیرہ اپنی فتح کے طور پر پیش کرتے ہیں حالانکہ یہ بھی مغربی تہذیب ہی کے ایک مظہر کی ناکامی ہے۔ ان کے نزدیک اس سے مادی بنیادوں پر قائم تہذیبی ڈھانچے کی کمزوریوں کی نشان دہی ہورہی ہے۔ وہ امریکی رویے میں اسی طاقت کے نشے، غیر اخلاقی حرکتوں اور دہشت کی علامت دیکھتے ہیں جو سوویت یونین کے زوال کا باعث بنیں۔ وہ عالمی سطح پر احیائے مذہب کی لہر کو پرامید نظروں سے دیکھتے ہیں جس میں اسلام کو مرکزیت حاصل ہے۔ ان کو امید ہے کہ جدید اسلام پسند جس متبادل فکر کو پیش کر رہے ہیں وہ صرف اہل مصر یا مسلمانوں کے لیے ہی نہیں بلکہ پوری انسانیت کے لیے ایک اچھا متبادل ثابت ہوگا۔ ''کیا اسلام ایک خطرہ ہے''؟ یوسف القرضاوی اس سوال کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں: ''یہ مغربی غلبے کے تحت کام کرنے والی جبر اور ناانصافی کی قوتوں کے لیے خطرہ ہے لیکن یہ عالم انسانیت اور اس کے لیے مسرت کے امکانات کے لیے خطرہ نہیں ہے''۔

☆ مسئلہ فلسطین

مسئلہ فلسطین کے معاملے میں وسطانیہ کا ایک واضح اور دوٹوک موقف ہے۔ وہ خلیج کے معاملات میں امریکی کردار کے بھی شدید ناقد ہیں۔ وہ مسئلہ فلسطین کے حوالے سے جاری امن کے عمل کو ایک فراڈ قرار دیتے ہیں۔ ''یہ بات جھوٹ پر مبنی ہے کہ اسرائیل اور فلسطینیوں کے درمیان جاری مذاکرات امن کے لیے ہیں۔ امن صرف انصاف سے آسکتا ہے''۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ صرف فلسطینیوں کی مزاحمت ہے جو اس مسئلے کو زندہ رکھ سکتی ہے۔ جب سابق امریکی صدر کی طرف سے مسئلہ فلسطین کے حل کے لیے تجاویز سامنے آئیں تو فہمی ہویدی نے اس کا گہرائی کے ساتھ جائزہ لیتے ہوئے انہیں فراڈ قرار دیا۔ قرضاوی نے لکھا: ''فلسطین، یروشلم کے بغیر ایسا ہی ہے جیسے سر کے بغیر جسم''۔ تاہم وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ''یروشلم صرف فلسطینیوں کا نہیں ہے بلکہ عیسائیوں مسلمانوں سمیت تمام اہل عرب کا ہے''۔ اسی طرح وہ لبنان کی حزب اللہ کی بھی تعریف کرتے ہیں اور اسے ناگزیر مزاحمت کی علامت سمجھتے ہیں۔

وسطانیہ کے لوگ حاکمیت الٰہیہ کے اس تصور کو قبول نہیں کرتے جسے سیاسی اسلام کے نمائندہ گروہ بڑے شد ومد کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

مسئلہ فلسطین کے ساتھ وسطانیہ کی وابستگی کا یہ عالم ہے کہ ۱۹۹۵ء میں جب سعودی عرب کی معروف مذہبی شخصیت شیخ ابن باز نے اپنے فتوے میں اسرائیل اور عربوں کے درمیان جاری امن کے عمل کو جائز اور ضروری قرار دیا تو وسطانیہ نے سخت ردعمل کا اظہار کیا اور شیخ یوسف القرضاوی نے سب کی طرف سے اس کے رد میں فتویٰ جاری کیا۔ ان کا کہنا تھا کہ اسلامی قانون اس ''امن'' کو مسترد کرتا ہے جسے اسرائیل اور امریکا امن قرار دے رہے ہیں۔ شیخ قرضاوی کا کہنا تھا کہ قرآن وسنت امن کے لیے بڑھنے والے ہاتھ کو تھامنے کی تعلیم دیتے ہیں لیکن اسرائیل نے اس مقصد کے لیے کبھی دیانت داری کے ساتھ ہاتھ نہیں بڑھایا، اس لیے اس کے دعویٰ امن کو اس کے اعمال کی روشنی میں سمجھا جائے گا۔

☆ طالبان

جدید اسلام پسند طالبان کے تصور دین اور انداز حکومت دونوں کے ناقد ہیں۔ فہمی ہویدی کو ان کے عہد اقتدار میں افغانستان جانے کا موقع ملا۔ ان کا کہنا ہے کہ طالبان نے کابل میں حکومت کے سارے نظام کو تباہ کر دیا۔ انہوں نے خواتین کو باہر نکلنے

سے روک دیا۔ بچیوں کے تعلیمی ادارے بند کر دیے۔ مردوں کو بالجبر داڑھی رکھوائی اور سر ڈھانپنے کا حکم دیا۔ اس طرح دنیا کے سامنے اسلام اور شریعت کا مذاق بنایا۔ طالبان ان کے نزدیک ایسے لوگ تھے جنھوں نے شریعت اور مقامی روایت میں فرق ملحوظ نہیں رکھا۔ وہ قرآن کو تو سمجھتے ہیں لیکن اس کے مقاصد تنزیل کو نہیں جانتے۔ اس طرح وہ ان کی طرف سے بتوں کو توڑنے کی بھی مذمت کرتے اور اس عمل کو غیر اسلامی قرار دیتے ہیں۔

☆ انسانی معاشرت اور اللہ کا منشا

انسانوں میں موجود مذہبی تنوع، وسطانیہ کے نزدیک اللہ کے اذن کا اظہار ہے۔ اگر اللہ چاہتا تو سب انسانوں کو ایک طرح کا بنا دیتا لیکن یہ تنوع اس کی حکمت کے مطابق ہے۔ وسطانیہ کا کہنا ہے کہ اسلامی تاریخ کے کسی ایسے عہد کا تصور نہیں کیا جا سکتا جس میں مختلف مذاہب کے پیروکار اوران کے درمیان سماجی ربط وضبط نہ ہو۔ ''دوسرے'' کا تصور ان کا خیال ہے کہ مغربی تہذیب اور فکر کا حصہ ہے۔ وہ مغربی تہذیب کے ہر اس تصور کو رد کرتے ہیں جس کا مقصد کسی خاص تہذیب یا قوم کا غلبہ ہے۔

وسطانیہ انسانیت کی بحیثیت مجموعی احترام کے قائل ہیں۔ کمال ابوالمجد کے الفاظ میں اللہ نے انسان کو تمام مخلوقات پر فضیلت دی تو اس میں رنگ ونسل، علاقے، سماج، مذہب کی تمیز روا نہیں رکھی۔ یہ اسلام کا ایک ایسا پیغام ہے جس میں کوئی ابہام نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ کوئی ایک قوم متنوع خیالات اور رنگوں کی حامل انسانیت کا مستقبل رقم نہیں کر سکتی۔ ان کا کہنا ہے کہ اسلامی نقطہ نظر سے انسانی حقوق کے عمومی اعتراف اور احترام کے ساتھ ایک اجتماعیت قائم ہو سکتی ہے۔ شیخ غزالی مغرب پر شدید تنقید کرتے ہیں جب وہ انسانی حقوق کے تصور کو ایک خالصتاً مغربی تصور قرار دیتے ہیں اور اس باب میں دوسروں کے حصے کو نظر انداز کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ وہ مغرب بالخصوص امریکا کی دوعملی کو بھی نمایاں کرتے ہیں جو وہ انسانی حقوق کے حوالے سے روا رکھتا ہے۔

اسلام میں کسی مذہب کی عبادت گاہ یا اہل مذہب پر حملے سے منع کیا گیا ہے، حتیٰ کے جنگ کے دوران بھی اس کی اجازت نہیں۔

وسطانیہ سے متعلق افراد اس بات کے قائل ہیں کہ دنیا کے ساتھ مکالمہ کرنا چاہیے اور لوگوں کے ساتھ اختلاف کرتے ہوئے رہنے کا فن جاننا چاہیے۔ مصر میں جب اقوام متحدہ کے تحت بہبود آبادی کانفرنس ہوئی تھی تو اس پر بہت لے دے ہوئی اور مصر کے اسلام پسندوں نے خاص طور پر احتجاج کیا۔ وسطانیہ کا رویہ اس حوالے سے مختلف تھا۔ کمال ابوالمجد نے اس موضوع پر اظہار کرتے ہوئے بعض سوالات اٹھائے: ایک عالمی معاشرت کی تشکیل کا عمل عالم انسانیت سے کیا مطالبہ کرتا ہے؟ اسلامی دنیا کا حصہ ہونے کی بنا پر یہ عمل اہل مصر سے کیا تقاضا کرتا ہے؟ وہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہمیں زمان ومکان میں اپنی آواز اٹھانے کے لیے جگہ چاہیے۔

سلیم العوانے کانفرنس کے اعلامیے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا کہ اس میں اگر اختلاف کے پہلو ہیں تو ساتھ ہی بہت سی باتیں ایسی بھی ہیں جن میں اتفاق پایا جاتا ہے۔ اگر اس میں خواتین کے مساوی کردار اوران کی معاشرتی قوت میں اضافے کی بات کی گئی ہے تو یہ اسلامی اقدار کے عین مطابق ہے۔ انہوں نے بعض حلقوں کے اس اعتراض کو مسترد کر دیا کہ وراثت کے بارے میں کانفرنس کا اعلامیہ اسلامی تعلیمات سے متصادم ہے۔ وہ اس کے جواب میں پہلی بات یہ کہتے ہیں کہ اسلام میں ہر جگہ ایسا نہیں ہے کہ وراثت میں مرد اور عورت کے حصے میں فرق ہو۔ دوسرا یہ ہے کہ اگر کہیں فرق ہے تو اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ فرق سماجی ذمہ داریوں میں موجود ہے جس کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ تاہم وہ اس حوالے سے ان مسائل پر غور وفکر اور ایک جدید فقہ کی ضرورت کو بھی نمایاں کرتے ہیں۔ ساتھ ہی وہ کہتے ہیں کہ اس اعلامیہ میں یہ بات بھی واضح طور پر لکھی گئی ہے کہ ہر معاشرہ اپنی اقدار کے مطابق ان سفارشات پر عمل درآمد کرے گا۔

بین الاقوامی برادری کے ساتھ تعلقات کے حوالے سے کمال ابوالمجد یہ بھی کہتے ہیں کہ اہم مسائل پر اسلامی اور عرب تہذیب کے موقف کو سمجھنے کے لیے ہمیں اسلامی شریعت کے وسیع تر مقاصد کے تناظر میں کسی آیت یا حدیث کا مفہوم سمجھنا چاہئیے ۔خواتین کے حقوق، بہبود آبادی اور ترقی جیسے مسائل پر اسلامی موقف کو جاننے کے لیے ہمیں دینی ماخذ اور اپنے عہد کو ایک ساتھ رکھ کر دیکھنا ہوگا۔ اگر کوئی آدمی مسلمان یا مسلمان سرزمین پر رہتا ہے تو اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ وہ اسلام کو بھی سمجھتا ہے۔ کسی معاملہ کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے ہمیں نصوص کی فقہ کے ساتھ حقائق کی فقہ کو بھی پیش نظر رکھنا ہوگا۔

☆ 9/11 کی توضیح

وسطانیہ نے 9/11 کے واقعات کی شدید مذمت کی اور اس اقدام کو اسلامی تعلیمات سے انحراف قرار دیا۔ اس ضمن میں وہ فتویٰ بہت اہم ہے جو شیخ یوسف القرضاوی نے جاری کیا۔ ان سے پوچھا گیا کہ کیا امریکہ کے مسلمان فوجیوں کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ نیویارک پر ہونے والے حملوں کے تناظر میں امریکا کی عسکری مہم کا حصہ بنیں؟ فتوے میں کہا گیا کہ مسلمان فوجیوں کے لیے لازم ہے کہ وہ امریکی فوج کے ساتھ لڑیں، چاہے یہ جنگ کسی مسلمان ملک کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔ اس فتوے کی تائید فہمی ہویدی، طارق بشری اور محمد سلیم العوا اور دوسرے مسلمان علماء نے بھی کی۔ ان کا کہنا تھا کہ اسلام میں کسی قوم کے نہتے افراد کے خلاف اقدام جائز نہیں جو جنگ میں شریک نہیں۔ اسی طرح قرآن کی رو سے انسان کی جان اور مال کو قیامت تک حرمت دی گئی ہے۔

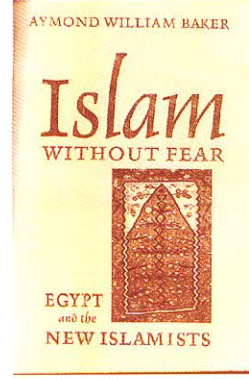
اس فتوے میں یہ کہا گیا ہے کہ بطور شہری، امریکی مسلمانوں کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اس شہریت کے تقاضوں کو نبھائیں۔ اس طرح وہ یہ دلیل بھی دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص پر اس کی قوت برداشت سے بڑھ کر بوجھ نہیں ڈالتا۔ جو معاملات آپ کے اختیار سے باہر ہیں، ان پر کوئی مواخذہ نہیں۔

فہمی ہویدی

اس سے یہ مراد نہیں کہ وسطانیہ کے لوگ (اس معاملے میں) امریکا کی غیر مشروط حمایت کرتے ہیں۔ جب دہشت گردی کے خلاف جنگ آگے بڑھی اور اس کے نتیجے میں امریکا نے افغانستان پر حملہ کیا تو وسطانیہ نے اس کی شدید مذمت کی۔ انہوں نے اس کی بھی مذمت کی کہ اسرائیلی وزیر اعظم شیرون نے امریکا کی تائید سے مقبوضہ فلسطینی علاقوں میں مظالم کو روا رکھا ہوا ہے۔ ۲۰۰۲ء میں طارق بشری کی کتاب ''عرب جارحیت کے نشانے پر'' شائع ہوئی۔ اس میں انہوں نے دوٹوک الفاظ میں جدید اسلام پسندوں کا یہ موقف بیان کیا ہے کہ امریکا نے بغیر کسی ابہام کے ثابت کیا ہے کہ وہ عرب اور اسلامی دنیا کا دشمن ہے۔ افغانستان اور عراق پر حملہ اور پھر مقبوضہ فلسطینی علاقوں میں اسرائیل کی تائید سے یہ بات ثابت ہوتی ہے۔

☆ عراق پر امریکی حملہ

9/11 کے بعد سے عراق پر امریکی حملے تک پیش آنے والے واقعات کے حوالے سے وسطانیہ نے ایک متوازن موقف اختیار کیا۔ انہوں نے ایک طرف ان سرگرمیوں کو غلط قرار دیا جو مسلمان انتہا پسند گروہوں کی طرف سے کی جارہی تھیں اور دوسری طرف عراق پر امریکی حملے جیسے اقدام کی بھی مذمت کی۔ مثال کے طور پر جب تیونس کے ایک جزیرے پر واقع یہودی عبادت گاہ پر حملہ ہوا تو شیخ یوسف القرضاوی نے کہا ''اسلام میں کسی مذہب کی عبادت گاہ یا اہل مذہب پر حملے سے منع کیا گیا ہے، حتیٰ کے جنگ کے دوران بھی اس کی اجازت نہیں''۔ اس طرح جب انڈونیشیا کے جزیرے بالی میں ایک کلب پر حملہ کیا گیا تو اسے بھی انہوں نے فساد فی الارض قرار دیا۔ دوسری طرح جب امریکا نے عراق پر حملہ کیا تو سلیم العوا نے واضح کیا کہ

اس کا کوئی جواز نہیں تھا۔ چنانچہ انہوں نے قرار دیا کہ بین الاقوامی قانون کے تحت عراق پر حملے کے جواب میں دفاعی جہاد جائز ہے۔ اس دفاعی جہاد کو جائز قرار دینے کے باوجود وسطانیہ نے اس موقف میں بھی توازن برقرار رکھا۔ جب امریکا نے عراق پر حملہ کیا تو الازہر کی اسلامک ریسرچ اکیڈمی نے اسے صلیبی جنگ قرار دیتے ہوئے دنیا بھر کے مسلمانوں سے کہا کہ وہ اس کے خلاف اعلان جہاد کریں۔ اس پر اپنے ردعلم کا اظہار کرتے ہوئے وسطانیہ اس مقدمے کو رد کر دیا کہ یہ کوئی صلیبی جنگ ہے اور اسے مسلمانوں عیسائیوں کی جنگ سمجھنے سے انکار کر دیا۔ طارق البشری نے واضح کیا کہ عرب عیسائی جارحیت کے خلاف مسلمانوں کے ساتھ کھڑے ہیں۔

مارچ ۲۰۰۳ء میں عراق پر امریکی حملے کے بعد جب مصر کی حکومت نے اس کا ذمہ دار صدام حسین کو قرار دیا تو اس پر وسطانیہ نے سخت ردعمل کا اظہار کیا۔ طارق البشری، سلیم العوا اور فہمی ہویدی نے بعض دوسرے دانشوروں کے ساتھ مل کر ایک بیان جاری کیا اور یہ موقف اختیار کیا کہ اس حملے کا کوئی جواز نہیں تھا اور یہ امریکا کی طرف سے خلیج کے تیل پر قبضہ کرنے کے لیے اٹھایا گیا اقدام ہے۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ اسرائیل کی یک طرفہ حمایت اور عراق پر حملے کے بعد امریکا نہ صرف انتہا پسندوں کے نزدیک بلکہ وسطانیہ کے جدید اسلام پسندوں اور عرب مسلم دنیا کے بہت سے معتدل لوگوں کے نزدیک بھی جائز پر طور پر دفاعی جہاد کا ہدف بن گیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وسطانیہ صدام حسین کے بھی خلاف تھی اور جب اس نے کویت پر قبضہ کیا تو اس کی شدید مذمت کی۔

(اس مضمون کے مندرجات کے لیے ولیم بیکر کی کتاب-Islam Without Fear
Egypt and the New Islamists کو بنیادی ماخذ کی حیثیت حاصل ہے)۔

شاہ ولی اللہ اور ترکیبی علم الکلام

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اپنے ''ترکیبی علم کلام'' کی بابت لکھتے ہیں: اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے ہمیں اس زمانے میں یہ سعادت نصیب ہوئی ہے کہ ہمارے سینے میں اس امت کے علماء کے سب علوم جمع ہو گئے ہیں، کیا معقولات کیا منقولات اور کیا کشف و وجدان کے علوم، ہمیں خدا نے توفیق دی ہے کہ ایک علم کو دوسرے پر تطبیق دے سکتے ہیں اس طرح بظاہر ان میں جو اختلافات ہوتے ہیں وہ ختم ہو جاتے ہیں اور ہر بات اپنی جگہ ٹھیک بیٹھ جاتی ہے اور ان میں کوئی تناقض نہیں رہتا، مختلف اور متعارض اقوال میں ہمارا تطبیق کا یہ اصول علم کے تمام فنون پر حاوی ہے اور اس کے تحت فقہ بھی آجاتی ہے، علم کلام بھی آجاتا ہے اور تصوف کے مسائل بھی۔

(مولانا عبیداللہ سندھی، شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ)

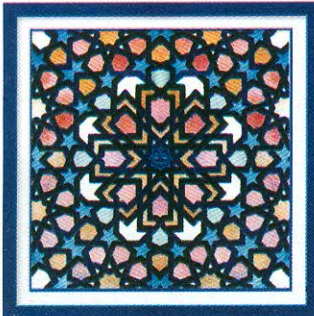
ایران: جدید اجتہادی ادارے

جدید ایران ایک نظریاتی ریاست ھے۔ ۱۹۷۹ء کے انقلاب کے بعد وھاں ریاستی اداروں کی اسلامی نظریات کے تحت تشکیل نو کی گئی۔ قانون سازی کے حوالے سے قائم اداروں کے خدوخال اس مضمون میں بیان کئے گئے ھیں۔

ایران جہاں ایک قدیم تہذیب کا مرکز ہے وہاں جدید ریاست کا بھی ایک اسلامی ماڈل ہے۔ ایران حضرت عمر فاروقؓ کے عہدِ اقتدار میں اسلامی ریاست کا حصہ بنا۔ فقہی و مسلکی اعتبار سے ایران سولہویں صدی تک سنی تھا۔ ۱۵۰۱ء میں جب صفوی خاندان برسر اقتدار آیا تو ریاست کو شیعہ قرار دے دیا گیا۔ ۱۷۲۲ء میں افغانستان نے اصفہان پر قبضہ کر کے صفوی خاندان کی حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ ۱۷۳۶ء سے ۱۷۴۷ء تک نادر شاہ افشار کی حکومت رہی۔ اس کے بعد ایران طویل عرصہ تک قبائلی جنگوں کا مرکز رہا اور بحیثیت مجموعی لاقانونیت کا دور دورہ رہا۔ اٹھارویں صدی کے آخر میں قاجار خاندان کی حکومت قائم ہوئی۔ ایران میں اس دوران میں معاشرتی سطح پر شیعہ علما کے اثر ورسوخ میں اضافہ ہوا اور پھر یہ کسی نہ کسی شکل میں موجود رہا۔ مثال کے طور پر ۱۸۹۱ء میں جب حکومت نے تمبا کو پر غیر ملکی تاجروں اور حکومتوں کو رعائتیں دیں تو اس پر ایران میں عوامی سطح پر احتجاج ہوا جس کی قیادت علما نے کی۔ ۱۹۰۶ء میں ایران میں پارلیمنٹ قائم ہوئی جو علما کی قیادت میں برپا ہونے والی ایک احتجاجی تحریک کا نتیجہ تھی۔ ۲۳ جون ۱۹۰۸ء کو پارلیمنٹ کا خاتمہ کر کے ایک بار پھر شخصی حکومت قائم کر دی گئی۔ اس پر ردِ عمل ہوا اور آئین پسندوں کو کامیابی ہوئی جس کے نتیجے میں جولائی ۱۹۰۹ء میں آئینی حکومت بحال ہوگئی۔

اکتوبر ۱۹۲۵ء میں قاجار خاندان کی حکومت کا خاتمہ ہوا اور دسمبر میں شہنشاہیت پہلوی خاندان کو منتقل ہوگئی۔ ایک بار پھر علما کی قیادت میں آنے والے عوامی انقلاب نے ایران سے شہنشاہیت کا خاتمہ کر دیا اور دسمبر ۱۹۷۹ء میں ایک نیا ایران دنیا کے سامنے آیا جس نے اپنے اسلامی تشخص پر اصرار کیا۔ جدید ایران کے ریاستی نظام میں علماء کو غیر معمولی حیثیت حاصل ہے۔ اس انقلاب کے بانی آیت اللہ خمینی مرحوم نے ولایت فقیہ کے تصور سے ایک جدید اسلامی ریاست کے خدوخال کو نمایاں کیا جسے نئے ریاستی نظام میں مرکزیت حاصل ہے۔ ان سطور میں ایران کے سب سے طاقتور آئینی ادارے شورائے نگہبان کا تعارف دیا جا رہا ہے۔ علاوہ ازیں وہاں کے عدالتی نظام کے خدوخال بھی واضح کیے جا رہے ہیں جس سے ایک حد تک یہ اندازہ ہوجاتا ہے کہ ایران کے علما نے کس طرح اپنی اجتہادی بصیرت سے ایک جدید ریاست کو اسلامی ریاست بنانے کی کوشش کی ہے۔

شورائے نگہبان

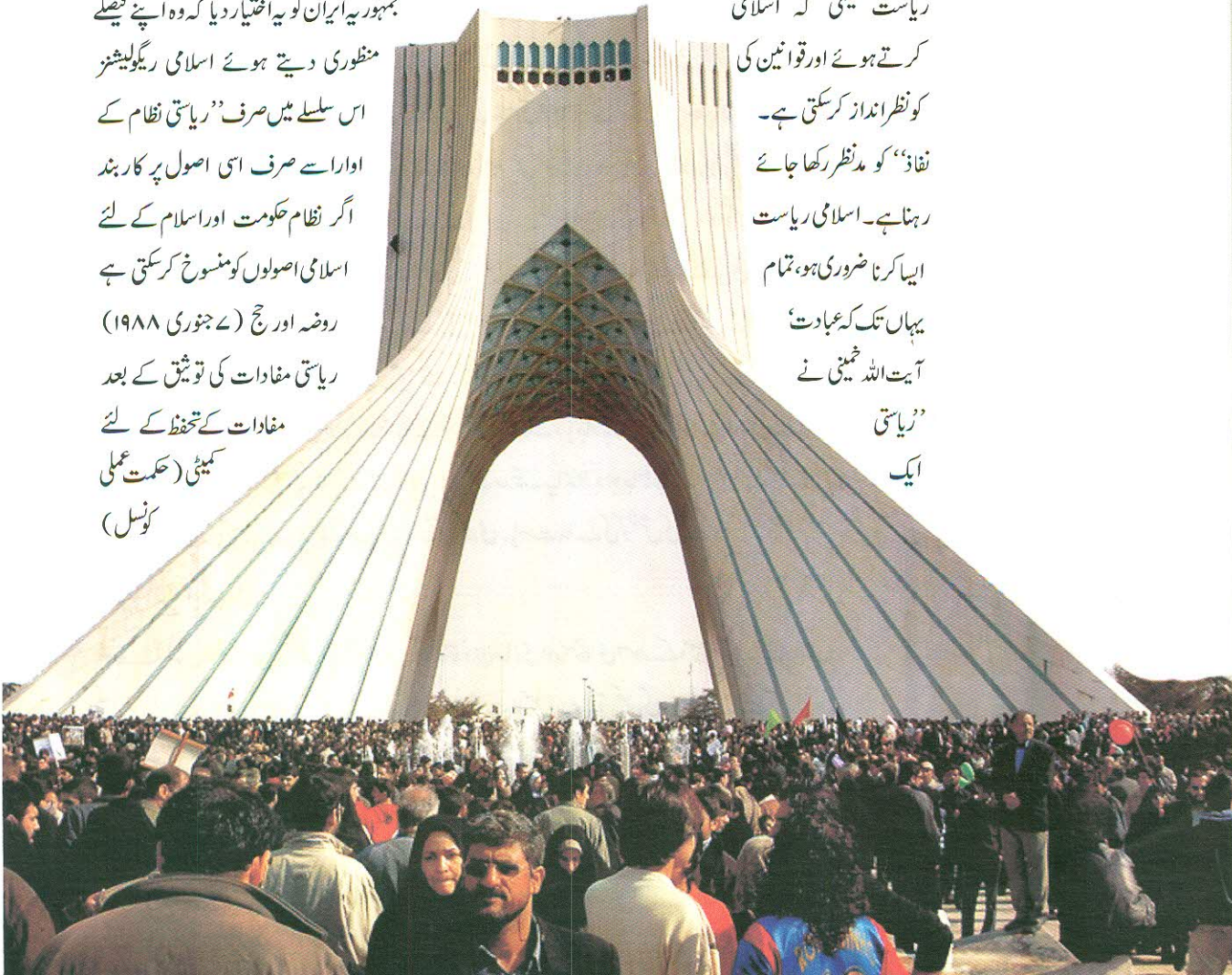
شورائے نگہبان ۱۲ ارکان پر مشتمل ایک ادارہ ہے جو قانون سازی اور انتظامی امور کے وسیع اختیارات رکھتا ہے اس طرح اسے اسلامی جمہوریہ آئین میں ایک بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ آئین کی رو سے شورائے نگہبان کو جو اختیارات حاصل ہیں وہ یہ ہیں: قانون سازی کے اختیارات، قانون کی تشریح وتوضیح، انتخابات کی نگرانی اور دیگر خصوصی اختیارات۔

قانون سازی کا اختیارات

شورائے نگہبان کو تمام پارلیمانی فیصلوں کا جائزہ لینے کا اختیار حاصل ہے کہ آیا وہ اسلامی احکام اور آئینی قانون کے مطابق ہیں یا نہیں۔ شورائے نگہبان جو پارلیمانی فیصلے کرتی ہے وہ عمومی طور پر اسلامی جمہوریہ میں سماجی زندگی میں ان کے نفاذ کے حوالے سے بہت اہمیت کا حامل ہوتا ہے۔ شورائے نگہبان بیرونی تجارت، ملکی جائیداد، بینکاری، صنعتی قانون، امداد باہمی کے نظام، پریس کے قوانین اور خواتین کے حقوق سے متعلق فیصلے کو کنٹرول کرتی ہے۔

شورائے نگہبان کا اختلافی حق مجلسِ پارلیمان کی جانب سے منظور شدہ مسودہ قوانین تک محدود نہیں ہے بلکہ اس حق کا اطلاق ان قوانین پر بھی ہوتا ہے جنہیں ایسے بورڈز آف آرگنائزیشنز اور سوسائٹیز نے منظور کیا ہو جن کا تعلق ریاست سے ہو یا جن کا الحاق ریاست سے ہو۔ شورائے نگہبان کابینہ سے منظور شدہ قانونی دستاویزات کا کابینہ کے دیگر انتظامی معاملات اور احکام، معاہدات اور قوانین جو اسے آئین کے آرٹیکل ۔۴ کے تحت بھیجا گیا ہو، کے سلسلے میں بھی اپنا اختلافی حق استعمال کرتی ہے۔

ان کی رپورٹوں سے ایک شخص اندازہ لگا سکتا ہے کہ وہ نام نہاد اسلامی آرڈیننسز پر بھی بھروسہ نہیں کرتی بلکہ اسلامی اصولوں کی بنیاد پر اپنے فیصلے سناتی ہے، مجلس اور شورائے نگہبان کے مابین تنازعات کی وجہ جناب آیت اللہ خمینی نے ۱۹۸۰ء کے اوائل میں شورائے نگہبان کے قانون سازی کے اختیار کو محدود کر دیا ہے۔

جناب آیت اللہ خمینی کے جاری کردہ حکم مؤرخہ ۲۴ جنوری ۱۹۸۲ء کے تحت پارلیمنٹ کے ایسے فیصلے جو دو تہائی اکثریت سے منظور ہوئے ہوں شورائے نگہبان کو ان فیصلوں کے سلسلے میں اپنا ویٹو استعمال کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

مذکورہ اقدام بھی مسئلہ کو حل نہیں کر پایا لہٰذا آیت اللہ خمینی نے جنوری ۱۹۸۸ء میں ایک انتہائی قدم اٹھایا۔ انہوں نے اسلامی ریاست یعنی کہ اسلامی جمہوریہ ایران کو یہ اختیار دیا کہ وہ اپنے فیصلے کرتے ہوئے اور قوانین کی منظوری دیتے ہوئے اسلامی ریگولیشنز کو نظر انداز کر سکتی ہے۔ اس سلسلے میں صرف ''ریاستی نظام کے نفاذ'' کو مدنظر رکھا جائے اور اسے صرف اسی اصول پر کاربند رہنا ہے۔ اسلامی ریاست اگر نظام حکومت اور اسلام کے لئے ایسا کرنا ضروری ہو، تمام اسلامی اصولوں کو منسوخ کر سکتی ہے یہاں تک کہ عبادت، روضہ اور حج (۷ جنوری ۱۹۸۸) آیت اللہ خمینی نے ریاستی مفادات کی توثیق کے بعد ''ریاستی مفادات کے تحفظ کے لئے ایک کمیٹی (حکمت عملی کونسل)

تشکیل دی۔حکمت عملی کونسل کے قیام اور ۱۹۸۹ کے آئین میں اس کے شامل ہونے کے باوجود شورائے نگہبان باقاعدگی سے مجلس کے فیصلے کا جائزہ لیتی ہے اور اگرانہیں ان فیصلوں میں اسلامی اور آئین کے خلاف کوئی بات نظر آجائے تو ان پر دوبارہ غور کرنے کے لئے مذکورہ فیصلے کو واپس مجلس کو بھیجتی ہے۔

حکمت عملی کونسل کے قیام کے بعد پارلیمنٹ پر یہ لازم نہیں کہ وہ شورائے نگہبان کی سفارشات پر عمل کرے پارلیمنٹ اُسے رد کر سکتی ہے اور مذکورہ معاملہ کو حکمت عملی کونسل کے فیصلے پر چھوڑ سکتی ہے تا کہ اس سلسلے میں کوئی موزوں فیصلہ ہو جائے۔
قانون کی تشریح و توضیح آئین کے آرٹیکل ؛ ۹۸ کے تحت شورائے نگہبان کو یہ اختیار ہے کہ وہ قانون کی تشریح و توضیح کرے۔ شورائے نگہبان کی جانب سے کی جانے والی تشریح و توضیح کو جب دو تہائی ارکان سے منظوری حاصل ہو جائے تو وہ ایک آئین کی طرح قانونی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ بصورت دیگر وہ ایک مشاورتی فیصلہ تصور کیا جاتا ہے۔ آئین کی تشریح و توضیح طلب کرنے والے درخواست گذار پارلیمنٹ کا سربراہ، عدالت عظمیٰ، کابینہ یا صدر ہو سکتے ہیں۔

انتخاب کی نگرانی

آئین کے آرٹیکل ۹۹ تا ۱۱۸ کے تحت حاصل شدہ اختیارات کی رو سے شورائے نگہبان صدر، ارکان پارلیمنٹ، لیڈرشپ کونسل، ریفرنڈم اور عام انتخاب کی نگرانی کرتی ہے۔ انتخاب کے امیدوار کے لئے یہ ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وہ جس عہدہ کے لئے انتخاب لڑ رہا ہے وہ اس عہدہ کی ذمہ داری ادا کرنے کی اہلیت رکھتا ہو۔ اور اس بات کا جائزہ لینا شورائے نگہبان کی نگرانی کا حصہ ہے۔ شورائے نگہبان نے اپنے اس اختیار کو استعمال کرتے ہوئے امیدواروں کی ایک کثیر تعداد کو موزونیت کے حوالے سے رد کیا ہے۔ ایسے رو کے جانے والے افراد میں لادینی خیال اور معتدل اسلامی رویہ رکھنے والے لوگ شامل ہیں۔ ان میں ایسے بے شمار لوگ بھی شامل ہیں جن کے کاغذات نامزدگی رد ہونے سے قبل پارلیمنٹ، کابینہ اور آئینی کونسل کے ارکان تھے۔ شورائے نگہبان عام طور پر کاغذات نامزدگی رد ہونے کی کوئی وجہ نہیں بناتی اور نہ ان وجوہات سے امیدوار کو آگاہ کرتی ہے۔

شورائے نگہبان کو یہ بھی اختیار حاصل ہے کہ وہ کسی مخصوص وارڈز کے انتخاب کو منسوخ کر دے جس کے متعلق ان کی یہ رائے ہو کہ مذکورہ انتخاب نامناسب طور پر کروایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ شورائے نگہبان کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ مخصوص بیلٹ بکسوں کے ووٹوں کو جزوی یا کلی طور پر منسوخ کر سکتی ہے۔ شورائے نگہبان کسی بھی قصبے یا صوبے کے انتخاب کو ملتوی کر سکتی ہے اس بنیاد پر کہ مذکورہ انتخاب علاقے میں انتشار کا باعث بنے گا۔

آیت اللہ خمینی مرحوم نے ولایت فقیہہ کے تصور سے ایک جدید اسلامی ریاست کے خدوخال کو نمایاں کیا جسے نئے ریاستی نظام میں مرکزیت حاصل ہے۔

دیگر خصوصی اختیارات

درج بالا اختیارات کے علاوہ آئین سے متعلق ریاستی اتھارٹی کی بہت سی شاخوں میں شورائے نگہبان کی نشست ہوتی ہے اور ان کی باتوں کو اہمیت دی جاتی ہے۔

عدلیہ

ایران میں جملہ عدالتی پہلو مثلاً عدلیہ کی ساخت، قوانین اور قواعد وضوابط، فوجداری پالیساں، ضابطہ کار، فقہ وغیرہ اسلامی بنیادوں اور اصولوں پر مبنی ہیں اور ان کا انحصار شاندار اور شک سے بالا فقہ پر ہے۔
عدلیہ کو اختیار حاصل ہے کہ وہ انتظامی اداروں کی جانب سے جاری کردہ ان احکام اور ضوابط کی تنسیخ کر سکتی ہے جو پارلیمنٹ کی

جانب سے نافذ کردہ قوانین اور ضوابط سے متصادم ہوں۔ ایران میں ججوں کو قوانین اور ضوابط کی تشریح کا اختیار حاصل ہے اور اگر انہیں ایسی ہدایات کا سامنا ہو جو قوانین اور قواعد سے متصادم ہوں تو وہ اپنے طور پر ان کو رد کر سکتے ہیں اور عدالت انصاف برائے انتظامی امور کو حکم دے سکتے ہیں کہ وہ ان قوانین کو منسوخ کردے۔ یہاں یہ ذکر برمحل ہوگا کہ اس قسم کا اختیار جو آئین کو طرف سے حاصل ہے بہت اہمیت کا حامل ہے اور اس سے عدلیہ کی آزادی کو تقویت ملتی ہے۔ ایرانی آئین کے مطابق عدلیہ انصاف فراہم کرنے کی ذمہ دار ہے اور لوگوں کے حقوق کی معاون ہے۔ آئین کے مطابق یہ ذمہ داریاں پراسیکیوٹرز اور پبلک پراسیکیوٹرز کے مناصب سے متعلق ہیں۔

جیسا کہ آئین میں متعین ہے کہ ایران میں تفتیش سے لے کر سزاؤں پر عمل درآمد تک تمام عدالتی کاروائی اور حتیٰ کہ قانونی بلوں کی تدوین کو عدالتی اقدامات تصور کیا جاتا ہے اور یہ امور عدلیہ کے دائرہ اختیار میں آتے ہیں۔

جیلوں کی ریاستی تنظیم اور اصلاحی اقدامات بھی عدلیہ کے حصے ہیں۔ یہ تنظیم ججوں کی نگرانی میں جیلوں کے اندر سزاؤں کی تنفیذ کرتی ہے۔ عدلیہ میں مارشل کورٹس بھی شامل ہیں جو غیر جانبداری کے ساتھ فوجی جرائم سے نبٹتی ہیں۔ عدلیہ کو اعلیٰ افسروں کی جائیدادوں اور اثاثوں کے معائنے اور نگرانی کا اختیار بھی حاصل ہے۔ اعلیٰ افسران کی حیثیت انہیں سزا سے استثناء یا برات نہیں بخشتی اور ان کی جانب سے جرائم کے ارتکاب سے جج نبٹتے ہیں اور کسی دیگر ادارے کو ان کے خلاف کاروائی کا اختیار حاصل نہیں ہوتا۔

ایران: ممتاز شاعر عمر خیام کا مقبرہ

ایران میں ججوں کے پاس مخصوص تعلیمی استعداد ہونی چاہیے۔ ججوں کی تقرری اور برطرفی دوسرے شعبوں سے الگ ہوتی ہے۔ لہٰذا جج اپنے گوناگوں فرائض آزادانہ، غیر جانبدارانہ اور صحیح انداز میں انجام دے سکتے ہیں۔ اسلامی جمہوریہ ایران میں اسلامی حقوق، انسانی وقار، شہری حقوق، انصاف اور جائز آزادی کو خصوصی توجہ دی جاتی ہے۔ ایران میں مذہبی اور غیر مذہبی دو قسم کی عدالتیں موجود نہیں ہیں اور تمام عدالتی نظام اور جملہ عدالتیں اسلامی قواعد کے مطابق کام کرتی ہیں۔ افراد کے خلاف استغاثہ اور گرفتاری صرف وارنٹ کے ذریعے ممکن ہوتی ہے۔ قانون نافذ کرنے والے ادارے، امن وامان قائم کرنے والے ادارے اور پولیس کسی شخص کو وارنٹ دکھائے بغیر گرفتار نہیں کر سکتے اور جب انہیں ایسے جرائم کا سامنا ہو جو عوام کے اندر ظہور پذیر ہوئے ہوں تو ایسی صورت میں افراد کو صرف ۲۴ گھنٹوں کے لیے حراست میں رکھا جا سکتا ہے اور مزید گرفتاری کے لیے وارنٹ گرفتاری حاصل کیا جاتا ہے بصورت دیگر انہیں ملزمان کو رہا کرنا پڑتا ہے۔ اسلامی تقاضوں کی بنیاد پر ضابطہ کار کے قواعد منظور کئے گئے ہیں اور عدالتیں بھی انہی ضوابط کے تحت کام کرتی ہیں۔ اسلامی قوانین میں مذکور ہدایات کے مطابق دعوؤں کو ثابت کرنے کے لیے سماعت اور گواہیاں اکھٹی کرنے کے طریقے ایرانی قوانین اور ضوابط میں شامل کئے گئے ہیں۔ علاوہ ازیں قبائلی حلف کی طرح اسلامی فوجداری شہادتیں، صحیح گواہان کی مطلوبہ تعداد، حلف، اعتراف اور دیگر مذہبی شواہد عدلیہ میں مستعمل ہیں۔ آئین کے آرٹیکل ۱۵۷ کے مطابق اسلامی جمہوریہ ایران کے حکمران شعبے حسب ذیل ہیں:

شعبہ مقننہ، شعبہ انتظامیہ اور عدلیہ جو سپریم لیڈر، مجتہد کی نگرانی اور حکمرانی کے تحت کام کرتے ہیں۔ جہاں تک عدلیہ کا دوسرے شعبوں کے ساتھ تعلق کی بات ہے اگرچہ اسلامی جمہوریہ ایران کے آئین کے مطابق حکمران شعبے ایک دوسرے کے اثر سے آزاد ہوتے ہیں مگر اصول ضرورت کے تحت ان کا ایک دوسرے کو تعاون حاصل رہتا ہے تاکہ نظام کے عمومی مقاصد کا حصول ممکن ہو۔ عدلیہ دوسرے شعبوں کی براہ راست نگرانی سے آزاد ہوتی ہے اور دوسرے کسی شعبے کے سامنے جواب دہ نہیں

ہوتی۔شعبہ مقنّنہ انتظامی شعبے کے اوپر تقریباً مکمل اختیار رکھتا ہے۔آئین کے آرٹیکل ۹۰ کے تحت لوگوں کو اختیار حاصل ہے کہ وہ پارلیمنٹ میں عدلیہ کی کارکردگی کے خلاف شکایات درج کرائیں۔عدالتی بلوں کی تدوین عدلیہ کرتی ہے اور اسے پارلیمنٹ کے سامنے منظوری کے لیے بھیجا جاتا ہے۔ججوں کو مناسب اختیار حاصل ہے کہ وہ پارلیمنٹ کی جانب سے منظور کردہ قوانین کی تشریح کریں۔

اسلامی مشاورتی اسمبلی کے ارکان کو اپنی مدت ملازمت کے دوران سول اور فوجداری استثناء حاصل نہیں ہوتا یعنی ان کی نوکریاں انہیں گرفتاری اور استغاثہ سے نہیں بچا سکتیں۔انتظامی شعبے کا واحد اختیار جو اسے عدلیہ کے اوپر حاصل ہے وہ یہ ہے کہ حکومت عدلیہ کا سالانہ بجٹ تیار کرتی ہے۔

عدلیہ کے سربراہ کے فرائض آئین کے آرٹیکل ۱۵۸ کے تحت حسب ذیل ہیں:۔

ممتاز ایرانی شاعر فردوسی کا مقبرہ

۱) عدلیہ میں تنظیموں کا قیام

۲) عدالتی بلوں کی تقدیم

۳) منصف اور قابل ججوں کا تقرر

ججوں کا انتخاب عدلیہ کے سربراہ کے اہم فرائض میں سے ایک ہے۔

وزیر قانون کے فرائض اور اختیارات حسب ذیل ہیں:۔

۱) عدلیہ اور شعبہ انتظامیہ کے درمیان تعلقات سے متعلق تمام امور کی انجام دہی۔

۲) عدلیہ اور شعبہ مقنّنہ کے درمیان تعلقات سے متعلق تمام امور کی انجام دہی۔

۳) وزارت قانون میں چار وزارتی ڈائریکٹوریٹ اور آفس جنرلز، اور ایک اسکیشن ڈیپارٹمنٹ جنرل شامل ہوتے ہیں۔

الف) پارلیمنٹ افیئرز اور لیگل ڈائریکٹوریٹ

ب) ڈائریکٹوریٹ برائے تعلقات و رابطہ

ج) ڈائریکٹوریٹ برائے رسد اور وزارت قانون کے پروگراموں کی مشترکہ ترکیب۔

د) تنظیم برائے حکومتی سرزنش

ر) منسٹریل آفس ڈیپارٹمنٹ جنرل

ز) عام شعبہ نگرانی و معائنہ

مقدمے کے نظام کو چلانے کے لیے قائم اداروں میں سے سپریم کورٹ ایک اعلیٰ ترین با اختیار ادارہ ہے جو کہ آئین کے آرٹیکل ۱۶۱ کے تحت قائم کیا گیا ہے، جس کا مقصد عدالتوں میں قوانین کی صحیح تنفیذ کی نگرانی، یکساں عدالتی نظیر کا قیام اور قانون پر مبنی مفوضہ کام کی تکمیل ہے۔سپریم کورٹ وقتی طور پر ۴۳ ڈویژنز پر مشتمل ہے۔سپریم کورٹ کی ہر ڈویژن دو اعلیٰ ججوں پر مشتمل ہوتی ہے۔قانون کے مطابق عدلیہ کے سربراہ کی صوابدید پر سپریم کورٹ کے جج مجتہد ہونے چاہیں، کم از کم دس سال کے خارج کورس میں شمولیت کا ریکارڈ رکھتے ہوں یا دس سال تک عدالتی یا اٹارنی کے طور پر کام کرنے کا ریکارڈ رکھتے ہوں اور تحریری صورت میں موجود اسلامی قوانین اور قواعد و ضوابط سے بخوبی آگاہ ہوں۔عدلیہ کا سربراہ، سپریم کورٹ کے چیف جسٹس کا تقرر سپریم کورٹ کے ججوں کے مشورہ سے ۵ سال کے لیے کرتا ہے اور اسے ایک

منصف مجتہد ہونا چاہیے جسے عدالتی امور سے بخوبی آگاہی حاصل ہو۔ سپریم کورٹ کا پراسیکیوٹر سپریم کورٹ کے شانہ بشانہ کام کرتا ہے اور اس کا سربراہ پراسیکیوٹر جنرل ہوتا ہے۔

سپریم کورٹ عدالتوں میں قواعد کی صحیح تنفیذ کی نگرانی بھی کرتی ہے۔ یہ اہم فریضہ ان فیصلوں کی تنسیخ یا توثیق کے ذریعے کیا جاتا ہے جن کے خلاف اپیل دائر کی گئی ہو (اور فوجداری معاملات میں سپریم کورٹ کو نظر ثانی کی درخواست دی گئی ہو)۔

سپریم کورٹ کا جنرل کونسل جس میں سپریم کورٹ کے مختلف ڈویژنوں کے کم از کم تین چوتھائی جج شامل ہوتے ہیں، انکے علاوہ ڈویژنوں کے سربراہان، مشیر اور ڈپٹی بھی اس میں شامل ہوتے ہیں اور اس کونسل کی یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ یہ قوانین کی صحیح تشریح اور ان سے استنباط کرے اور یکساں قانونی نظیر قائم کرے یا بالخصوص ان مقدمات میں جن میں سپریم کورٹ کی مختلف عدالتیں اور ڈویژنز قوانین سے مختلف نتائج اخذ کرتی ہیں، انکی وضاحت کرے۔ مزید برآں سپریم کورٹ کا چیف جسٹس منشیات کے حوالے سے انقلابی عدالتوں کی جانب سے جاری کردہ فیصلوں کی تصدیق اور توثیق بھی کرتا ہے۔ سپریم کورٹ کا چیف جسٹس ججوں کے ہائی ڈسپلنری کورٹ کا رکن ہوتا ہے اور ججوں کے ہائی ڈسپلنری کورٹ کی نظر ثانی کیلئے بورڈ کے دوارکان کی تقرری بھی کرتا ہے۔

آئین کے مطابق پراسیکوٹر جنرل جو ایک منصف مجتہد ہوتا ہے اور عدالتی معاملات سے بخوبی واقف ہوتا ہے اس کا انتخاب پانچ سال کیلئے عدلیہ کا سربراہ کرتا ہے۔ پراسیکیوٹر جنرل آئین کے آرٹیکل ۱۶۴ کے مطابق ججوں کے تبادلے اور ترقی کے بارے میں مشورہ دیتا ہے اور سپریم کورٹ کے جنرل کونسل کے اجلاسوں میں شرکت کرتا ہے اور ججوں کی کارکردگی کے جائزے اور تفتیش کیلئے ججوں کے ڈسپلنری کورٹ کو ترتیب دیتا ہے۔

اسلامی عقیدہ عدالتی فیصلوں کی نگرانی پر زور دیتا ہے اور وقتی طور پر ایران میں ججوں کی کارکردگی کے حوالے سے انضباطی نگرانی کا قانونی اختیار ججوں کے ڈسپلنری کورٹ کے پاس ہوتا ہے۔ یہ عدالت تہران میں واقع ہے اور اس میں پراسیکیوٹر اور چند ڈپٹی اور دفتر کے ملازمین شامل ہوتے ہیں۔ عدالتی نگرانی سپریم کورٹ کرتی ہے۔ اگر تفتیش کے دوران یہ معلوم ہو جائے کہ کسی جج نے کسی جرم کا ارتکاب کیا ہے اور ججوں کے ڈسپلنری پراسیکیوٹر کے سامنے معاملہ ثابت ہو جائے اور کاروائی مطلوب ہو تو مجرم جج کو نوکری سے برخاست کرنے کیلئے درخواست دی جاتی ہے تاہم اس پر عملدرآمد ہائی ڈسپلنری کورٹ کے فوجداری حکام کی جانب سے حتمی فیصلہ کے اجراء کے بعد ہوتا ہے۔

انتظامی جسٹس کورٹ تہران میں واقع ہے اور دوسرے شہروں میں اس کا کوئی ڈویژن موجود نہیں ہے۔ یہ عدالت عوام کی جانب سے سرکاری اہلکاروں کی کارکردگی اور فیصلوں، ہدایات اور قواعد وضوابط کے خلاف شکایات نبٹاتی ہے۔ یہ عدالت قوانین اور اسلام کے خلاف موجود سرکاری قواعد وضوابط کی تنسیخ کرتی ہے۔

آئین کے آرٹیکل ۱۷۲ کے تحت خصوصی ملٹری یا قانون نافذ کرنے کی ذمہ داریوں اور فوج کے عملے کی ذمہ داریوں سے متعلق جرائم سے نبٹنے کیلئے فوجی عدالتیں قائم کی گئیں ہیں۔ فوجی عدالتیں اور پراسیکیوٹر آفس عدلیہ کا حصہ ہوتے ہیں اور اس شعبے سے متعلق متعین اصولوں کے تحت کام کرتے ہیں۔ آرمڈ فورسز جوڈیشل آرگنائزیشن وقتی طور پر حسب ذیل معالات کا اختیار رکھتا ہے:۔

۱۔ خصوصی ملٹری یا مسلح افواج کے قانون نافذ کرنے سے متعلق جرائم۔

۲۔ وزارت اطلاعات کے اہلکاروں کے فرائض اور ذمہ داریوں سے متعلق جرائم۔

۳۔ خصوصی فوجی جرائم کے خلاف کاروائی اور تفتیش کے دوران معلوم کیے گئے جرائم۔

اسلامی جمهوریه ایران میں اسلامی حقوق، انسانی وقار، شهری حقوق، انصاف اور جائز آزادی پر خصوصی توجه دی جاتی هے۔ ایران میں مذهبی اور غیر مذهبی دو قسم کی عدالتیں موجود نهیں هیں اور تمام عدالتی نظام اور جمله عدالتیں اسلامی قواعد کے مطابق کام کرتی هیں۔

۴۔ ملک میں بیرونی جنگی قیدی اور ایرانی جنگی قیدیوں کے جرائم۔

عوامی اور انقلابی پراسیکیوٹر کا دفتر ایسے بچوں کے جن کے کوئی نگران نہ ہوں اور ذہنی بیماروں کے حقوق کا تحفظ کرتا ہے۔ لاوارث افراد کی جائیداد کی حفاظت بھی اسی عدالت کی ذمہ داری ہوتی ہے۔کوئی جج صرف ایک کورٹ ڈویژن میں کام کرسکتا ہے۔عدالت کا جج اس بات کا پابند ہوتا ہے کہ وہ طریقہ کار کے خاتمہ کے اعلان کے بعد ایک ہفتے کے اندر فیصلہ سنائے۔

سول کورٹ یا سول پبلک کورٹ کی صدارت ایک جج کرتا ہے جو عدالت کا صدر یا متبادل جج ہوتا ہے۔تمام سول اقدامات جیسا کہ وصیت نامے کی قانونی توثیق سے متعلق معاملات، تجارتی معاملات، رجسٹریشن کے معاملات، کسی تحریر وغیرہ کی ملکیت، صنعتی ملکیت، غیر عدالتی حکام کے فیصلوں کے خلاف احتجاج، مالک اور کرایہ دار کے معاملات، بین الاقوامی اقدامات وغیرہ سول عدالتوں کے دائرہ اختیار میں آتے ہیں۔ فوجداری عدالتیں یا فوجداری عوامی عدالتیں عدالت کے صدر یا متبادل جج اور پراسیکیوٹر یا ان کے نمائندگان کے سامنے پیش کیے جانے والے تمام فوجداری مقدمات نبٹاتی ہیں۔انقلابی عدالتیں ایک قسم کی فوجداری عدالتیں ہوتی ہیں جو حسب ذیل مقدمات/معاملات نبٹاتی ہیں:۔

۱۔ سیکورٹی سے متعلق جرائم۔

۲۔ اسلامی جمہوریہ ایران کی حکومت کے خلاف سازش یا مسلح تصادم اور دہشت گردی کے اقدامات۔

۳۔ جاسوسی

۴۔ منشیات کی اسمگلنگ سے متعلق تمام جرائم۔

۵۔ اسلامی جمہوریہ ایران کے بانی یا سپریم لیڈر کی توہین

۶۔ آئین کے آرٹیکل ۴۹ سے متعلق اقدامات۔

Dialogue Park, Tehran

ہرایک عدالتی دائرے میں سول کورٹ کا کوئی ایک یا چند ڈویژنز نابالغان کی خطاؤں کیلئے مختص ہوتے ہیں اور عام قواعد وضوابط کے مطابق ۱۸ سال سے کم عمر افراد کے جرائم کی سماعت کرتے ہیں۔

عائلی عدالتیں عوامی عدالتوں کا حصہ ہوتی ہیں اوران کا دائرہ اختیار حسب ذیل ہے:۔

- عارضی یا مستقل شادی
- طلاق، تنسیخ نکاح، عارضی شادی میں باقیماندہ مدت سے مستثنیٰ قرار دینا اور مدت کا خاتمہ۔
- جہیز
- بچوں کی نگرانی اوران سے ملاقات۔
- خون کے رشتے۔
- خواتین کی جانب سے ازدواجی فرائض اور جنسی فریضہ کی ادائیگی سے انکار۔
- سن بلوغت کے حکم کا اجراء۔
- دوبارہ شادی کی اجازت۔
- جنین کی منسوبی۔

سول معاملات میں دیوالیہ پن سے متعلق کاروائی، طلاق اوراسکی تنسیخ سے متعلق معاملات اور خونی رشتوں کے معاملات کے علاوہ تمام مقدمات ثالثی کیلئے بھیجے جاسکتے ہیں۔

اسلامی جمہوریہ ایران کے آئین کے آرٹیکل ۱۸۹ کے تحت تنازعات کے حل کیلئے کونسل کی تشکیل کی گئی ہے۔ یہ کونسل ان معاملات کونبٹاتی ہے جومقامی نوعیت کے ہوتے ہیں اور جو عدالتی نوعیت کے نہیں ہوتے یا انکی عدالتی نوعیت کم پیچیدہ ہوتی ہے۔تنازعات کے حل کیلئے تقریباً ۷۰۰۰ کونسلیں ملک کے مختلف دیہاتوں،ضلعوں اورشہروں میں قائم کی گئیں ہیں۔کونسل کے ارکان اعزازی بنیادوں پرتین سال کی قابل توسیع مدت کیلئے تنخواہ کے بغیر کام کرتے ہیں۔ یہ کونسلیں تمام مقدمات میں تنازعات کے حل کی کوشش کرنے کی پابند ہوتی ہیں۔

آئین کے آرٹیکل ۱۷۲ کے تحت خصوصی ملٹری یا قانون نافذ کرنے کی ذمہ داریوں اور فوج کے عملے کی ذمہ داریوں سے متعلق جرائم سے نمٹنے کیلئے فوجی عدالتیں قائم کی گئیں ہیں۔

آزمائش اور جیلوں کی تنظیم ایک خودمختار تنظیم ہے جوعدلیہ کے سربراہ کی براہ راست نگرانی کے تحت کام کرتی ہے اوراسکی اہم ذمہ داری قیدیوں کوحراست میں رکھنا اور قید سے متعلق سزاؤں کی تنفیذ ہے۔ یہ تنظیم اپنی قواعد وضوابط کے مطابق ملزم کوعدالتی حکم نامے کے تحت قید میں رکھتی ہے اور تمام جیلوں،حوالات اور آزمائشی مراکز کا انتظام چلاتی ہے۔

ریاست کے جنرل انسپکٹوریٹ کے قیام کیلئے قانون کے آرٹیکل ۲ کے مطابق متذکرہ ادارے کے فرائض اور کام حسب ذیل ہیں:۔

ریاست کا جنرل انسپکٹوریٹ تمام وزارتوں،محکموں،ملٹری اور پولیس فورسز،سرکاری اداروں اور کمپنیوں،میونسپلٹی،نوٹری پبلک،مفاد عامہ کے اداروں،انقلابی اداروں کا معائنہ کرتا ہے۔مزید برآں یہ ادارہ جرائم،مالی اورانتظامی بدعنوانیوں کا اعلان بھی کرتا ہے۔

طب قانونی کی تنظیم عدلیہ کے سربراہ کی نگرانی کے تحت کام کرتی ہے اوراس ادارے کا سربراہ ایک مستند ڈاکٹر ہوتا ہے اور عدلیہ کا سربراہ اسے مقرر کرتا ہے۔ یہ ادارہ طب قانونی سے متعلق معاملات کے بارے میں ماہرانہ رائے دیتا ہے اور لاش کا معائنہ کراتا ہے۔

معاہدات اور جائیداد کی رجسٹریشن کی تنظیم کا سربراہ عدلیہ کے سربراہ کے ڈپٹی کے طور پربھی خدمات سرانجام دیتا ہے۔ یہ ادارہ متعلقہ قوانین اور قواعد وضوابط کی تنفیذ کے ذریعے جائیدادوں کے مالکان کےحقوق کی حفاظت کرتا ہے اور قانونی رشتہ کا تعین اور ملکیت کا تعین بھی کرتا ہے۔

قواعد وضوابط کی اشاعت صدر کی منظوری کے بعد پانچ دن کے اندر کی جاتی ہے۔سرکاری گزٹ ایک ایسی تنظیم ہے جوعدلیہ

سے منسلک ہے۔ سرکاری گزٹ کی تنظیم کے فرائض حسب ذیل ہیں:۔

قوانین کی اشاعت و طباعت

سول کوڈ کے آرٹیکل ۱۰۲۳ کے مطابق غائب اور نامعلوم افراد کی موت کے تصدیق نامہ کی اشاعت۔

سول پروسیجر کوڈ کے آرٹیکل ۷۳ کے مطابق اگر مدعی کو مدعا علیہ کا علم نہ ہو تو ایسی صورت میں پٹیشن کی اشاعت۔

اعلیٰ انتظامی کونسل کی منظوری کی اشاعت

وزراء کے شوریٰ کی منظوری کی اشاعت۔

اسلامی جمہوریہ ایران میں عدلیہ نے فیکلٹی آف جوڈیشل سائنسز قائم کی ہے جو عدالتی اور انتظامی عملے کو تربیت فراہم کرتی ہے۔ اس ادارے کا قیام وزارت سائنس وٹیکنالوجی کے تعاون سے کیا گیا ہے۔ عدلیہ میں اس ادارے کے فارغ التحصیل گریجویٹس کی تعیناتی بطور جج کی جاتی ہے۔

اسلامی جمہوریہ ایران میں یہ امر لازمی ہے کہ اگر ملزم کسی اہم جرم کے سلسلے میں اٹارنی کی خدمات معاوضے کے عوض حاصل نہ کرسکے تو عدالت اس بات کی پابند ہوگی کہ اسے اٹارنی فراہم کرے اور اٹارنی کی غیر موجودگی میں عدالتی کاروائی کی کوئی قانونی حیثیت نہیں ہوتی۔ اٹارنی کی نوکری غیر سرکاری تصور کی جاتی ہے اور یہ خود روزگاری کے تحت کام کرتے ہیں۔

جسٹس ایڈمنسٹریشن کے سرکاری ماہرین سول اور فوجداری مقدمات میں سچ کی تلاش اور انصاف فراہم کرنے کے حوالے سے ججوں کی بہت معاونت کرتے ہیں۔ ان کی مدد سڑکوں پر حادثات، نقصان کے جائزے، کام کے دوران حادثات کی وجوہات معلوم کرنے کے سلسلے میں بہت مفید ہوتی ہے۔ سرکاری ماہرین کی تنظیم عدلیہ اور حکومت کے اثر سے آزاد ہوتی ہے اور یہ ماہرین سرکاری ملازمین تصور نہیں ہوتے۔

کسی اقدام میں شامل فریقین، گواہان یا ماہرین جو عدالت کے سامنے پیش ہوتے ہیں اگر وہ فارسی زبان نہ جانتے ہوں تو سرکاری مترجم ان کے بیانات کا ترجمہ کرے گا۔ سرکاری مترجم ریاست کا ملازم تصور نہیں کیا جاتا اور وہ خود روزگاری کے تحت کام کرتا ہے۔ سرکاری مترجم کے لائسنس کے حصول کیلئے درخواست گزار کا عمر کم از کم ۲۰ سال ہونا چاہئے اور اسے سائنسی امتحانات وغیرہ میں کامیابی حاصل ہونی چاہیئے۔ عدلیہ مترجم کی قابلیت کا تعین کرتی ہے اور سرکاری مترجم کیلئے لائسنس کا اجراء کرتی ہے۔ وہ تمام دستاویزات جن کا ترجمہ سرکاری مترجم نے کیا ہو، عدلیہ انکی منظوری دیتی ہے۔

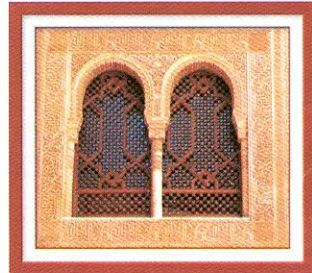
ڈاکٹر جاوید اقبال

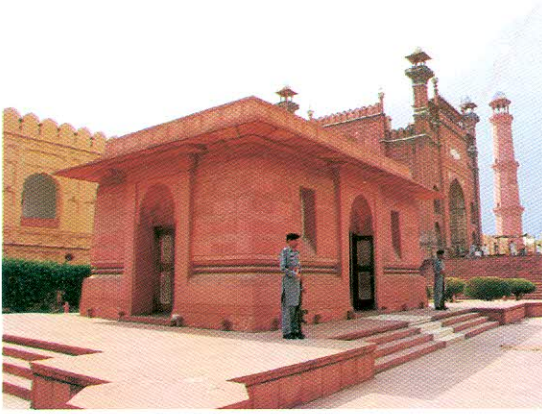
اقبال کا تصورِ اجتہاد

علامہ اقبال کی وفات کو تقریباً ستر برس گزر چکے ہیں، مگر ابھی تک ان کی فکر کی مختلف جہتوں کو پورے طور پر دریافت نہیں کیا جا سکا۔ ممکن ہے اس کا سبب یہ ہو کہ ہم نے انہیں صرف شاعر سمجھا ہے اور ان کی نثری کاوشوں کو وہ توجہ نہیں دی گئی جس کی وہ مستحق ہیں۔ اقبال نہ اپنے آپ کو شاعر سمجھتے تھے، نہ عالم اور نہ فلسفی، لیکن وہ ایک پہلودار شخصیت ضرور تھے۔ اس لیے انہیں صرف شاعر سمجھنا اور ان کی نثری تحریروں، خصوصی طور پر ''خطبات'' کو ثانوی حیثیت دینا، ان کی فکر کی مختلف جہتوں کی دریافت کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔

احیائے فکر و تمدنِ اسلامی کے بارے میں اقبال کے افکار کی متفرق جہتوں میں سے ایک جہت جو غور طلب ہے، وہ ان کا ''تقلید'' کو مسترد کر کے ''اجتہادِ مطلق'' پر اصرار ہے، جس کا اختیار وہ منتخب مسلم اسمبلی کو بطور ''اجماع'' دینا چاہتے ہیں (۱) اس مرحلے پر چند اہم سوال اٹھتے ہیں، جن کا جواب دینا اقبال شناسوں کا فرض ہے:

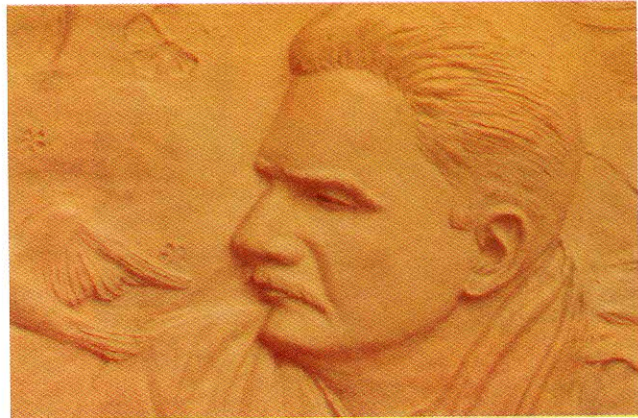
- **پہلا:** جس ریاست کی منتخب اسمبلی کو اقبال ''اجتہادِ مطلق'' کا اختیار دیتے ہیں، اس کا ''ماڈل'' کیا ہے؟
- **دوسرا:** اقبال کو کن حالات کے ردِعمل کے طور پر ''اجتہادِ مطلق'' کی ضرورت محسوس ہوئی؟
- **تیسرا:** منتخب اسمبلی کو ایسا اختیار دیتے ہوئے اقبال کون سی شرائط متعین کرتے ہیں؟
- **چوتھا:** اقبال کی نگاہ میں وقت کے جدید تقاضوں سے عہدہ برا ہونے کی خاطر مسلم معاشرے کو کس قسم کے علماء، فقہاء اور واعظین کی ضرورت ہے؟
- **پانچواں:** ''اصولِ توحید'' کو انسانی اتحاد، مساوات اور آزادی کی بنیاد قرار دیتے ہوئے اقبال کے نزدیک اسلام کا اصل مقصد ''روحانی جمہوریت'' کو وجود میں لانا ہے۔ اس سے ان کی کیا مراد ہے؟
- **چھٹا:** اقبال کی تخیلی جدید اسلامی ریاست میں کن معاملات میں اجتہاد کی ضرورت ہے؟
- **ساتواں:** کیا پاکستان کے موجودہ سیاسی نظام میں اسلامی قانون سازی کے لیے اقبال کے تصورِ اجتہاد کو بر سرِ عمل لایا جا سکتا ہے؟

اقبال کے اسلامی ریاست کے ''ماڈل'' کی شناخت کے لیے ہمیں انیسویں صدی کے آخری اور بیسویں صدی کے ابتدائی عہدوں میں جھانکنے کی ضرورت ہے، جب ترک قوم پرست عثمانی خلیفہ کے آمرانہ اختیارات کو محدود کرنے کی خاطر ترکی میں جمہوری نظام کی کوشش کر رہے تھے اور سید جمال الدین افغانی نے ''آئینی خلافت'' کا نظریہ اس لیے پیش کر رکھا تھا تاکہ عثمانی خلافت کے زیرِ سایہ دنیائے اسلام کی وحدت کو برقرار رکھا جا سکے۔ مگر شیخ الاسلام نے استنبول میں فتویٰ صادر کر دیا کہ چونکہ ''اولوالامر کی اطاعت'' مسلمانوں پر قرآن کی رو سے فرض

ہے، اس لیے جو لوگ بھی خلیفہ (سلطان) کے اختیارات کی تحدید کے درپے ہیں وہ کافر ہیں۔ اس قدامت پسندانہ فتوے اور دیگر عوامل کے نتیجے میں ۱۹۲۴ء میں قوم پرست ترکوں کے ہاتھوں خلافت کی تنسیخ عمل میں آئی اور شیخ الاسلام کا منصب ختم کر دیا گیا۔ ترکوں کے اجتہاد کے مطابق خلیفہ کے تمام اختیارات ان کی منتخب قومی اسمبلی کو منتقل ہو گئے اور یوں دنیائے اسلام متفرق قومی ریاستوں میں بٹ گئی۔

اقبال کے نزدیک ترکوں کا اجتہاد کہ پارلیمنٹ کو مقتدر امام کی حیثیت حاصل ہوگی، حقیقت کے عین مطابق اور درست تھا (۳) انہوں نے اسے اپنی تخیلی اسلامی ریاست کی خاطر قبول کیا۔ بہر حال ترک قوم پرستوں نے تو ''سیکولرازم'' کی راہ اختیار کی۔ مگر اقبال نے اپنی اجتہادی فکر کو آگے بڑھاتے ہوئے قرار دیا کہ مسلمانوں کے لیے اسلام محض مذہب ہی نہیں بلکہ ریاست بھی ہے، اور یوں انہوں نے اسلامی ریاست کی بنیاد ''مسلم قوم پرستی'' کے اصول پر رکھی۔ اقبال کی نثری تحریروں سے ثابت ہے کہ اپنے اشعار میں جمہوریت پر کڑی تنقید کے باوجود ان کی جدید اسلامی ریاست میں جمہوریت کا نعم البدل کوئی اور سیاسی نظام نہیں۔ اگر کوئی ہے تو ملوکیت یا آمریت ہے، جو بقول اقبال دونوں اسلام کی روح کے خلاف ہیں۔ (۴) اس اعتبار سے کہا جا سکتا ہے کہ اقبال الفارابی کی مانند جمہوریت ہی کو ''المدینة الفاضلة'' یعنی مثالی اسلامی ریاست کے قریب ترین سمجھتے ہیں۔ پس وہ اسلامی جمہوریہ کی بنیاد انتخابات، حقوقِ بشر کے تحفظ اور قانون کی حاکمیت پر استوار کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ جدید اصول اسلامی تعلیمات سے متصادم نہیں۔ اقبال کے ہاں منتخب اسمبلی یا پارلیمنٹ ایسا ''شورائی ادارہ'' نہیں جو کسی اولوالامر کو مشورہ دے، خواہ وہ اسے قبول کرے یا رد کر دے۔ بلکہ وہ ''باہمی مشاورت'' کے ادارے کے طور پر مقتدر ہے اور ایک قانون ساز ادارے کی حیثیت سے ''اجماع'' کے فرائض ادا کر سکتی ہے، اسی پارلیمنٹ یا قانون ساز ادارے کو اقبال اسلامی قانون سازی کے معاملے میں ''اجتہادِ مطلق'' کا اختیار دیتے ہیں۔ خیال رہے کہ یہ ''ماڈل'' سعودی یا دیگر مختلف اقسام کی ہمعصری ''مسلم ملوکیت'' یا بیشتر مسلم ممالک میں نافذ ''آمریت'' یا ترکی کی ''سیکولر جمہوریت'' سے مختلف ہے۔ انہیں امام غائب کے دوبارہ ظہور تک ''ادارۂ نائبین امام'' یا ''ولایت فقیہ'' کا تصور اس لیے قبول نہیں کیونکہ ایسی صورت میں ایک طرح کی ''مذہبی پیشواؤں کی حکومت'' یا تھیا کریسی کے وجود میں آنے کا امکان ہے (۴) اسی بناء پر راقم کے خیال میں اقبال طالبان کی ''گزشتہ شورائیت پر مبنی امارت'' بھی قبول نہ کرتے کیونکہ وہ بھی تھیوکریسی کی ایک شکل تھی۔ یہاں یہ بھی خیال رہے کہ اقبال کے ''عقیدہ ختم نبوت'' کے مطابق نبوت کے خاتمہ کے ساتھ ہر قسم کی ملوکیت یا آمریت سمیت ہر قسم کی مذہبی پیشوائیت کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ گویا اسلام کا ظہور دراصل عقل استقرائی کا ظہور ہے یا انسان کے عقلی شعور کی تکمیل کا اعلان ہے (۶)

مزارِ اقبال لاہور

اقبال کو ''اجتہادِ مطلق'' کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی؟ جواب ہے کہ اگرچہ انہوں نے اجتہاد کے حق میں ماضی کے علماء وفقہاء کے ساتھ شاہ ولی اللہ کا حوالہ بھی دیا ہے، مگر برصغیر ہند میں جو اجتہادات سید احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل کی وہابی نوعیت کی عسکری تحریک کا سبب بنے یا بعد ازاں جو اجتہادات علماء نے تحریک خلافت کے دوران کیے، ان کا ذکر نہیں کیا گیا۔ ان دونوں تحریکوں سے برصغیر ہند میں من حیث الملت مسلمانوں کی شناخت تو مستحکم ہوئی، مگر ان تحریکوں کے اپنے اپنے اجتہادات کے تحت عمل کے میدان میں مکمل ناکامی کے سبب معاشی، سیاسی، علمی اور تمدنی طور پر جو نقصان مسلمانوں کو اٹھانا پڑا، اس کی کچھ تفصیل راقم نے اپنی انگریزی تصنیف ''اسلام اور پاکستان کی شناخت'' میں دینے کی کوشش کی ہے۔ ان اجتہادات کے پیچھے مذہبی جذبہ تو کارفرما تھا مگر عقلی حکمت عملی کا فقدان تھا۔

انیسویں صدی کے وسط میں جب مغلیہ سلطنت کے خاتمہ کے بعد مسلمانانِ ہند کا ہر اعتبار سے تنزل اپنی انتہا تک پہنچ گیا، تو سر سید احمد خان نے ''تقلید'' کو اس صورت حال کا باعث قرار دیا(۷) بعد ازاں بیسویں صدی کے اوائل میں فتوے کی صورت میں جو اجتہاد ترکی کے شیخ الاسلام نے عثمانی خلیفہ وقت کی مطلق العنانیت کی حمایت میں فرمایا، اس کے نتیجہ میں بالآخر عثمانی خلافت کی تنسیخ عمل میں آئی اور نہ صرف دنیائے اسلام متفرق قومی ریاستوں میں منقسم ہوگئی بلکہ یورپی طاقتوں کے استعمار کے سبب مسلمانانِ عالم میں انتشار کی ایسی کیفیت طاری ہوئی، جس کی تاریخ اسلام میں مثال نہیں ملتی۔

پس ایک طرف ہندی علمائے وقت کے کبھی ''جہاد'' اور کبھی ''ہجرت'' کے حق میں قدامت پسندانہ اجتہادات کے زیر اثر وھابی تحریک اور بعد ازاں خلافت تحریک کی ناکامی سے مسلمانان ہند پر شکست اور مایوسی کا عالم طاری تھا۔ نیز سر سید ''تقلید'' کو مسلمانوں کے لیے زہر قاتل قرار دے رہے تھے اور دوسری جانب ترکی میں ایسے ہی اجتہاد کے سبب عثمانی خلافت کی تنسیخ کے بعد عالم اسلام کا اتحاد پارہ پارہ ہو کر یورپی طاقتوں کے استعمار کی زد میں آچکا تھا۔ انہی حالات سے متاثر ہو کر اقبال اس نتیجہ پر پہنچے کہ فقہاء کے استدلالات جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعت اسلامی کہا جاتا ہے، نظر ثانی کے محتاج ہیں(۸) یا یہ کہ فرد کی ذہنی اور فکری آزادی اور طبعی علوم کی ترقی نے جدید زندگی کی اساس کو متغیر کر دیا ہے۔ لہذا جس طرز کا علم کلام، علم دین اور اجتہاد ازمنہ متوسطہ کے مسلمانوں کی تسکین قلب کے لیے کافی ہوتا تھا، وہ آج تسکین بخش نہیں ہے(۹) راقم کی دانست میں اسی ماحول کے ردعمل کے طور پر اقبال نے پہلی مرتبہ ۱۹۲۴ء میں ''اجتہاد مطلق'' کی اہمیت اور ضرورت پر خطبہ دیا، جس کے سبب بقول ان کے انہیں بعض حلقوں میں کافر قرار دیا گیا۔(۱۰)

منتخب اسمبلی کو اجتہاد کا اختیار دیتے ہوئے اقبال کو اس بات کا احساس تھا کہ آج کی مسلم اسمبلی فقہ کی باریکیوں سے ناواقفیت کے سبب اسلامی نوعیت کی قانون سازی کرتے وقت غلطیوں کا ارتکاب کر سکتی ہے۔ اس کے تدارک کے لیے ان کی تجویز ہے کہ علماء کا ایک مقرر کردہ بورڈ ایسے معاملات میں اراکین کی بحث میں رہبری کرے۔ مگر وہ اس بورڈ کے ممبر علماء کو ووٹ کا حق نہیں دیتے بلکہ اس طریق کار کو بھی محض عارضی طور پر قبول کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک بہتر طریقہ یہی ہے کہ اسمبلی کے منتخب اراکین میں ایسے وکلاء کی ایک مخصوص تعداد بطور ٹیکنو کریٹس منتخب کی جائے جنہوں نے فقہ اسلامی کا مطالعہ جدید جورسپروڈنس کی روشنی میں کیا ہو۔ اس بارے میں وہ اپنی اسلامی ریاست کے لاء کالجوں کے نصاب میں ایسے اضافے کے خواہشمند ہیں، جس کے ذریعے عربی زبان کے مطالعہ کے ساتھ ان کے تجویز کردہ نئے شعبے میں اعلیٰ تعلیم کی تحصیل کا بندوبست کیا جا سکے۔ اسی طرح وہ مسلم اسمبلی میں ایسے اشخاص کے بطور ٹیکنو کریٹس منتخب ہونے کے بھی قائل ہیں، جو جدید علوم مثلاً بنکنگ، اکاؤنٹنگ، معاشیات وغیرہ میں مہارت رکھتے ہوں۔ ایسے وکلاء اور ماہر ٹیکنو کریٹس کی رہبری میں پارلیمنٹ، بقول اقبال ''اجماع'' کی صورت میں ''اجتہاد مطلق'' کے ذریعے اسلامی قانون سازی کے قابل تصور کی جائے۔(۱۱)

اقبال کی ان تجاویز میں دو باتیں خصوصی طور پر قابل غور ہیں: پہلی یہ کہ وہ علماء کو جدید جورسپروڈنس کے طریق استدلال سے ناآشنا ہونے اور ان میں ذاتی فرقہ وارانہ یا مسالک کے اختلافات کے سبب انہیں پارلیمنٹ میں ٹیکنو کریٹس کی حیثیت سے شامل نہیں کرتے اور دوسری یہ کہ وہ آج کے ''مجتہد'' کو وکیل یا قانون دان تصور کرتے ہوئے، ان میں روایتی اخلاقی یا مذہبی شرائط مثلاً متقی یا پرہیزگار ہونے کی پابندی ضروری نہیں سمجھتے۔

اقبال برصغیر ہند کے علماء وفضلا کو کس قسم کی تعلیم سے آراستہ دیکھنا چاہتے تھے؟ اس ضمن میں اقبال کی نثری تحریروں سے ظاہر ہے کہ وہ موجودہ زمانے کے علماء اور واعظین کے لیے اسلامی تاریخ، اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائق سے آشنا ہونے کے علاوہ اپنی قوم کے ادب اور تخیل میں پوری دسترس رکھنا ضروری خیال کرتے تھے (۱۲) اقبال کی رائے میں قانون محمدی سراسر تعمیری تشکیل کا محتاج ہے، بلکہ جس طرح سے عمل میں لایا جاتا ہے وہ بغایت تأسف انگیز ہے (۱۳) آپ نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے وائس چانسلر کو تحریر کیا کہ دیوبند اور ندوہ جیسے مدرسوں سے ذہین اور طلباء منتخب کر کے انہیں اقتصادیات اور اجتماعیات کے ساتھ فقہ اور جدید قانون سازی کے اصول کی تعلیم دی جائے۔ بلکہ ان میں سے بعض کو انٹرمیڈیٹ کر لینے کے بعد ایل ایل بی کا امتحان پاس کرا کے وکالت کا پیشہ اختیار کرنے کی ترغیب دی جائے۔ یا انہیں علوم طبعی، ریاضیات، فلسفہ وغیرہ میں انتخاب کرنے کو کہا جائے تا کہ افکار جدیدہ اور سائنس سے متعارف ہو جائیں۔ اقبال کی رائے میں دوسری منزل میں انہیں اسلام کے مختلف فرقوں، اسلامی اخلاقیات وفلسفہ، مابعد الطبعیات، دینیات، کلام اور فقہ پر مجتہدانہ خطبات دینے کے لیے تیار کیا جائے۔ ان میں سے جو خالص سائنسی تحقیق کا ذوق رکھتے ہوں ان کو ان کے میلانات طبعی کے مطابق جدید ریاضیات، سائنس اور ٹیکنالوجی کی مکمل تعلیم دی جائے۔ اسلامی تمدن کے ایسے کورس میں مسلم آرٹ اور فن تعمیر کو نظر انداز نہ کیا جائے۔ نیز جو افراد یہ نصاب اختیار کریں، ان کے لیے جرمن اور فرانسیسی زبانوں کا حسب ضرورت جاننا از بس ضروری قرار دیا جائے۔ اقبال مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کو یہ تمام تجاویز اس لیے پیش کر رہے تھے کہ ان کی نگاہ میں ہماری قوم کے عوام کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علماء و واعظین انجام دے رہے ہیں، جو اس خدمت کی انجام دہی کے اہل نہیں ہیں کیونکہ بقول اقبال ان کا مبلغ علم اسلامی تاریخ اور علوم کے متعلق نہایت ہی محدود ہے۔ (۱۴)

اقبال کے نزدیک اسلام کا اصل مقصد ''روحانی جمہوریت'' کا قیام ہے لیکن ''روحانی جمہوریت'' سے ان کی مراد کیا ہے؟ بعض اقبال شناسوں کے خیال میں اس سے مراد ان کی تخیلی اسلامی ریاست میں اسلام کے مختلف فرقوں کو برداشت یا قبول کرنا ہے لیکن اقبال کی تحریروں کی روشنی میں ان کا یہ تصور صرف اسلامی فرقوں کو قبول کرنے تک محدود نہیں بلکہ اس میں خصوصی طور پر غیر مسلم اقلیتوں کے حقوق کا تحفظ بھی شامل ہے۔ (۱۵) اگرچہ اقبال نے اپنے اس تصور کی وضاحت نہیں کی، مگر ہوسکتا ہے کہ یہ تحریر کرتے وقت ان کے ذہن میں ''میثاق مدینہ'' ہو جو مسلم، یہودی، مسیحی اور کافر لوگوں پر مشتمل ایک وفاقی جمہوری طرز کی آئینی تحریر تھی جس میں ان سب کو ''امت واحدہ'' قرار دیا گیا تھا (۱۶) یا اقبال نے اس استدلال کی بناء سورۃ المائدہ: ۴۸ پر رکھی ہو، جس کے تحت اللہ تعالیٰ نے انسان کی آزمائش کی خاطر ایک ہی مذہب کے بجائے ان میں سے ہر ایک کے لیے علیحدہ شریعت اور راہِ عمل ترتیب دی مگر ساتھ ہی حکم دے دیا کہ نیک کاموں میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرو۔ بالآخر تم سب اللہ کی طرف لوٹو گے تو وہ تمہیں حقیقت بتا دے گا، جس میں تم اختلاف کرتے ہو آخر میں جب اقبال ''توحید'' کی تعبیر بطور انسانی اتحاد، مساوات اور آزادی کرتے ہیں، تو اس کا منطقی تقاضا اسلام کو ایک ایسی جمہوریت قرار دینے ہی سے ہوسکتا ہے جو ''روحانی'' نوعیت کی ہو۔

اگر ''میثاق مدینہ'' اور سورۃ المائدہ: ۴۸ ہی اقبال کے اس استدلال کی بنیاد ہیں تو ظاہر ہے ''روحانی جمہوریت'' کا اطلاق اسی صورت میں ممکن ہوگا کہ ریاست میں مسلم فرقوں اور غیر مسلموں میں امتیاز بحیثیت شہری نہ کیا جائے، علاوہ اس کے شیعہ وسنی یا غیر مسلم اقلیتوں کے سول قوانین معروضی ہونے کے باعث رائج لیگل سسٹم کے تحت اگر کسی بھی عقیدے کا جج کسی بھی مذہبی فرقے کے قضیوں کا فیصلہ اس کے پرسنل لاء کے تحت کر سکتا ہے، تو اسی طرح ہر مذہب ومسلک کے منتخب ممبران اسمبلی کسی بھی قسم کی قانون سازی پر بحث میں حصہ لیتے ہوئے، اپنی رائے کا اظہار کرنے یا اس کے حق میں یا خلاف ووٹ دینے کے مجاز

سمجھے جائیں گے۔ مطلب یہ کہ اقبال کی رائے میں غیر مسلم اراکین اسمبلی ''اجماع'' کی صورت میں اجتہاد میں حصہ لے سکتے ہیں۔

اقبال کے نزدیک وہ کون سے اسلامی مسائل ہیں، جن سے متعلق قانون سازی کے لیے اجتہاد کی ضرورت ہے؟ اپنے معروف خطبہ میں مسلم عائلی قوانین میں اصلاح کی خاطر اسمبلی میں قانون سازی پر اصرار کرتے ہیں مگر خطبہ کے ساتھ اقبال کی دیگر نثری تحریروں پر نگاہ ڈالی جائے تو ان کے مذہبی رجحانات کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً مخصوص حالات میں قرآنی احکام یا اجازتوں کی تحدید، توسیع یا انہیں التوا میں رکھنے کے قائل ہیں۔ اسلامی قوانین جرائم یا حدود کے سختی سے اطلاق کے خلاف ہیں (۱۷) خاندانی منصوبہ بندی کے حق میں قانون سازی پر اعتراض نہیں کرتے۔ کثرت ازدواج پر پابندی کے قانون کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ جاگیرداری کے خاتمہ کے لیے اسلامی قانون وراثت کی سختی سے پابندی چاہتے ہیں۔ ملکیت اراضی کی حد متعین کرنے کی خاطر قانون سازی کو شریعت کے خلاف خیال نہیں کرتے۔ بے زمین کسانوں کو سرکاری اراضی دینے یا صنعتی مزدوروں کے حقوق کے تحفظ کے لیے مناسب قانون سازی کو اسلامی احکام کے مطابق سمجھتے ہیں انشورنس کمپنیوں کے قیام میں مسلمانوں میں لائف انشورنس کرانے کے رجحان کے مخالف نہیں۔ فری مارکیٹ اکانومی کے فروغ کے لیے بنکوں میں رقوم کے ڈیپازٹ پر منافع، قرضوں پر سود یا کمپنیوں میں حصص سے اخذ کردہ آمدنی کو ربا نہیں سمجھتے۔ اکثریت واقلیتوں کے مذاہب کے احترام کے پیش نظر ''توہین بانیانِ ادیان'' پر سزا کے قانون کا نفاذ چاہتے ہیں۔ مسلم فرقوں میں امن وامان برقرار رکھنے کی خاطر ریاست میں مذہبی امور کے شعبہ کی علیحدگی کو ''چرچ'' اور ''سٹیٹ'' کا الگ ہونا تصور نہیں کرتے بلکہ اسے ''فنکشنل'' یا انتظامی ضرورت سمجھتے ہوئے مساجد پر کنٹرول

استنبول یونیورسٹی، ترکی

اوران میں خطیبوں یا اماموں کے تقرر، اور مدرسوں کے یونیورسٹیوں کے ساتھ الحاق کو ریاست کے ذمہ ڈالتے ہوئے ایسے اقدام کو اسلامی احکام کے مطابق خیال کرتے ہیں (۱۸)

آخری سوال: کیا پاکستان میں اسلامی قانون سازی کے لیے اقبال کے تصور اجتہاد کو بر سرِ عمل لایا جا سکتا ہے؟ جواب پاکستان میں ''اسلامائزیشن'' ایک الگ موضوع ہے، جو علیحدہ مطالعہ کا تقاضا کرتا ہے۔ اب تک یہاں جو ''اسلامائزیشن'' ہوئی ہے وہ اجتہادی نوعیت کی نہیں۔ بلکہ ایسے بیشتر قوانین ایک عسکری آمریت، قدامت پسند مذہبی رہنماؤں کی حمایت کے ساتھ صدارتی فرامین کے ذریعے نافذ کیے اور پارلیمنٹ نے بغیر کسی اجتہادی بحث کے انہیں قبول کر لیا، اس لیے اقبال کے تصور اجتہاد کا اس موضوع سے کوئی تعلق نہیں۔

اقبال کے نظریے کہ اسلامی قانون سازی میں پارلیمنٹ بطور ''اجماع'' اجتہاد کرے پر بڑا اعتراض یہی ہے کہ منتخب اراکین اسمبلی اس قابل نہیں کہ اجتہاد کر سکیں مگر اقبال کے بیانات سے ظاہر ہے کہ جدید علوم سے ناواقفیت کی بناء پر ہمارے علماء وفقہاء بھی اس قابل نہیں کہ وقت کے جدید تقاضوں سے عہدہ برا ہو سکنے کی خاطر اسلامی قانون سازی کے معاملہ میں اسمبلی کے منتخب اراکین کی رہبری کر سکیں۔ نیز اس مقصد کے حصول کی خاطر اقبال کی تجویز کے مطابق جس قسم کی تعلیم سے آراستہ وکلاء اور ماہرین کی ضرورت ہے، وہ بھی موجود نہیں۔ ان تمام مشکلات کے باوجود اقبال کا یہ دعویٰ ہے کہ چونکہ شریعت اسلامی فطرتاً جامد نہیں، اس لیے علماء وفقہاء کی قدامت پسندی اسے وقت کے جدید تقاضوں سے عہدہ برا ہونے کے لیے متحرک ہونے سے روک نہیں سکتی (۱۹) اس دعوے کی صداقت کو جانچنے کی خاطر ہمیں دریافت کرنا چاہیے کہ دنیائے اسلام کی دیگر قومی ریاستوں میں کس نوعیت کے اسلامی قوانین نافذ ہیں۔ مثلاً انڈونیشیا کے اسلامی قانون وراثت میں بیٹے اور بیٹی کا حصہ برابر ہے یا وہاں بین المذاہب ''نکاح'' کی شرعاً اجازت ہے۔ (۲۰) اسی طرح جن ملکوں میں ''زنا'' کے جرم کی سزا رجم یا موت ہے، وہاں چار عورتوں تک کسی مرد کے ''اعلانیہ'' مستقل نکاح کے علاوہ مرد اور عورت کے درمیان ''خفیہ'' طور پر ایران میں ''صیغہ'' اور سعودی عرب میں ''مسیار'' جیسے معاہدوں کے ذریعہ ''عارضی'' جنسی تعلقات استوار کرنے کی شرعاً اجازت ہے۔ (۲۱) اگر یہ قوانین ہمارے تصور اسلامی شریعت کے مطابق نہیں، تو یہ جاننا ضروری ہوگا کہ کس قسم کے اجتہاد، مطلق یا تقلیدی، کی بناء پر ایسے قوانین کے حق میں ان ملکوں کے علماء وفقہاء نے فتوے صادر کیے ہیں۔

قونیہ، ترکی: مولا روم کا مزار

جہاں تک اقبال کا تعلق ہے، ان کا تصور ریاست اسلامی بھی ہے، جمہوری بھی، فلاحی بھی ہے اور انسانی بھی۔ مگر اسے جدید بنانے کی خاطر جس طریق اجتہاد کا اختیار وہ پارلیمنٹ کو دیتے ہیں، اسے پاکستان میں عمل میں لائے جانے کا فی الحال کوئی امکان نہیں، کیونکہ اس کے لیے پاکستانی مسلم قوم ابھی تیار نہیں ہے۔ بلکہ ابھی تو پاکستان میں مستقل طور پر جمہوریت کے قیام کی خاطر تگ ودو جاری ہے۔ اقبال کی جدیدیت کو اپنا سکنا تو دور کی بات ہے۔

مآخذ وحواشی

۱- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ از علامہ محمد اقبال (انگریزی) پبلشر ز شیخ محمد اشرف-۱۹۸۲ء ص ۱۵۷

۲- ایضاً ص ۱۵۴، ۱۸۰

۳- ایضاً ص ۱۵۷

۴- ایضاً ص ۱۵۷

۵- ایضاً ص ۱۷۶

۶- ایضاً ص ۱۲۶

۷- اقبال کا علم کلام از علی عباس جلالپوری ص ص ۵۰، ۵۱

۸- زندہ رود از ڈاکٹر جاوید اقبال، سنگ میل پبلشرز ۲۰۰۴ء ص ۲۲۷

۹- ایضاً ص ص ۲۳۹ تا ۲۴۱

۱۰- خطبات اقبال، تسہیل و تفہیم از ڈاکٹر جاوید اقبال، سنگ میل پبلیکیشنز، ۲۰۰۸ء ص ۶

۱۱- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (انگریزی) ص ص ۱۷۵، ۱۷۶

۱۲- زندہ رود، ص ۲۳۲، ۲۳۳

۱۳- ایضاً ص ۲۳۹ تا ۲۴۱

۱۴- ایضاً ص ۲۳۲، ۲۳۳

۱۵- اقبال کی تقریریں اور بیانات (انگریزی) از اے آر طارق، پبلشرز شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۷۳ء ص ۱۰

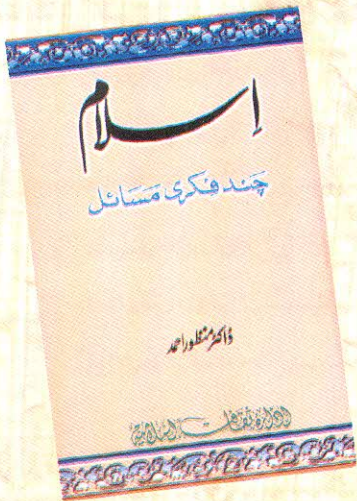
۱۶- محمد ﷺ مدینہ میں از منٹگمری واٹ (انگریزی) ۱۹۶۲ء ص ص ۲۲۱ تا ۲۲۵ (انگریزی ترجمہ ''میثاق مدینہ'')

۱۷- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (انگریزی) ص ۱۷۲

۱۸- یہ مواد علامہ اقبال کے مختلف بیانات یا تحریروں سے اخذ کیا گیا ہے۔

۱۹- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (انگریزی) ص ۱۶۴

۲۰- سہ ماہی جرنل ''اجتہاد'' دسمبر ۲۰۰۷ء کونسل آف اسلامک آئیڈیالوجی اسلام آباد، ص ۱۰۴

۲۱- دی ہیرولڈ (انگریزی) جون ۲۰۰۸ء مضمون ''ضرورت کی شادی'' از مہرین ہمدانی

زبان کس طرح بنتی ہے، اور الفاظ کے معنی متعین کرنے کے کیا اصول ہیں یہ بھی ایک لمبی بحث ہے لیکن یہ دونوں سوال استخراجی منطق کے استعمال کے لیے کافی اہم ہیں۔ یہ ہماری بدقسمتی ہے کہ مسلمان حکماء نے اگرچہ بعض مواقع پر ان مسائل سے بحث کی ہے لیکن متکلمین اور علماء نے زیادہ ترتکیہ اس قانون تناقض کی یونانی منطق پر کیا ہے اور احکامات کے استنباط میں انہی کو سامنے رکھا ہے۔ اس سے دو خرابیاں پیدا ہوئی ہیں: اولاً منطقی ضروریات کے تحت الفاظ سے ابہام دور کرنے کے لیے ان کو قطعیت اور یک معنویت کے سانچے میں ڈھالا گیا جو کچھ حالات میں تو ممکن ہوسکا لیکن اکثر حالات میں اس نے حقیقت کی شکل مسخ کی۔ ثانیاً اس طرح مستنبط نتائج کے بارے میں شدت کا اصرار کیا گیا۔ اس کے باوجود کہ مذکورہ نتائج دوسرے نتائج کو مستثنیٰ نہیں کرتے

اسلامی نظریاتی کونسل

کونسل کی متفقه رائے ہے کہ کم عمر بچوں کی
شادی پر قانونی پابندی نہیں لگانی چاہئے کیونکہ
بعض حالات میں خود بچوں کی عزت و آبرو کے
تحفظ کے لیے اس کی ضرورت ہوتی ہے ، تا ہم
قانون میں رخصتی کے لیے عمر متعین کرنا
ضروری ہے۔ اور اس موقع پر مرد و عورت دونوں
کوکم عمری میں کیے گئے نکاح کے رد اور قبول کا
حق حاصل ہونا چاہئیے۔

۱۶۸ ویں اجلاس کی سفارشات

۱۔خواتین کی جیلوں کے نظم ونسق کے حوالے سے بعض حلقوں کی طرف سے یہ تجویز پیش کی گئی تھی کہ یہاں مردوں کا تقرر نہ کیا جائے ،کونسل کی متفقہ رائے یہ ہے کہ خواتین کی جیلوں کا نظم ونسق اگر خواتین ہی کے سپرد کیا جائے تو بہتر ہے،مردوں کے تقرر کو مطلقاً ممنوع قرار نہیں دیا جاسکتا،بعض حالات میں مردوں کا تقرر ضروری ہوتا ہے۔

۲۔ونی اور سورہ کی رسموں کی واضح تعریف کر کے سزا کا تعین ہونا چاہئے اوران جرائم کے خلاف مظلوم کو عدالتی چارہ جوئی کا حق بھی حاصل ہونا چاہئے۔

۳۔جہیز سوسائٹی کا رواج ہے لہذا رواج کے خلاف قانون سازی نتیجہ خیز نہیں ہوسکتی ،جہیز سے متعلق قانون سازی کرنے سے پولیس کے لیے رشوت کا دروازہ کھل جائے گا۔کونسل کا متفقہ فیصلہ ہے کہ جہیز کے بارے میں قانون سازی کی ضرورت نہیں۔

۴۔کونسل کی متفقہ رائے ہے کہ کم عمر بچوں کی شادی پر قانونی پابندی نہیں لگانی چاہئے کیونکہ بعض حالات میں خود بچوں کی عزت وآبرو کے تحفظ کے لیے اس کی ضرورت ہوتی ہے، تاہم قانون میں رخصتی کے لیے عمر متعین کرنا ضروری ہے۔اوراس موقع پر مرد وعورت دونوں کو کم عمری میں کیے گئے نکاح کے رد اور قبول کا حق حاصل ہونا چاہئے۔

۵۔کونسل نے اتفاق رائے سے طے کیا کہ غیر مسلم پاکستانیوں کے عائلی معاملات کا فیصلہ ان کے شخصی قوانین کے تحت کیا جانا چاہیئے نیز ان قوانین میں حالات کے مطابق مناسب ترمیم کا حق بھی غیر مسلموں کو ہی حاصل ہے۔

۶۔کونسل کی رائے میں بچوں سے مزدوری (چائلڈ لیبر) کی ممانعت ہونی چاہئے البتہ اس کے اسباب اور عوام کی روزی کے مسائل پر غور وفکر کے بعد قانون سازی ہونی چاہیے۔

۷۔شوہر یا اس کے رشتہ داروں کے ہاتھوں جلنے والی عورت کو اوراس کی وفات کی صورت میں اس کے رشتہ داروں کو قصاص کا حق حاصل ہونا چاہئے۔

نئی مطبوعات

اشاریہ سفارشات

اسلامی نظریاتی کونسل نے اپنی سفارشات کا ایک اشاریہ مرتب کیا ہے۔ اس مضمون میں اس کا تعارف پیش کیا جارہا ہے۔

اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشیں اکثر بہت اہم موضوعات سے تعلق رکھتی ہیں اور تحقیق و تدریس سے تعلق رکھنے والے اہل علم کی بھی ان میں دلچسپی ہوتی ہے تاہم ان کے لیے اکثر یہ دقت رہتی تھی کہ کسی موضوع پر کونسل کی سفارش تلاش کرنے کے لیے ساری رپورٹوں کو کھنگالنا پڑتا تھا۔ اس مشکل کو آسان کرنے کے لیے کونسل نے رپورٹوں کا اشاریہ تیار کرنے کا فیصلہ کیا۔ یہ اشاریہ کونسل کی بائیس سالانہ رپورٹوں پر مبنی ہے۔

اس اشاریے میں موضوعات کو علوم کی مسلمہ تقسیم کے مطابق ابجدی ترتیب میں درج کیا گیا ہے۔ ہر بڑے موضوع کے ساتھ اس کے ذیلی عنوانات درج کیے گئے ہیں۔ قارئین کی مزید سہولت کے لیے ضروری حوالہ جات بھی دیے گئے ہیں تاکہ مطلوبہ مواد کی فوری جستجو اور حصول میں کوئی دقت پیش نہ آئے۔

اشاریہ الف بائی ترتیب پر مبنی ہے قارئین براہ راست موضوع کو الف بائی ترتیب سے بھی تلاش کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ اشاریے کے آخر میں موضوعات کی فہرست بھی الف بائی ترتیب سے مہیا کر دی گئی ہے جہاں مواد کو موضوعات کے تحت بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

اشاریے کے مندرجات کی ترتیب یوں ہے، سب سے پہلے موضوع کا عنوان ہے جو سالانہ رپورٹ میں درج مواد سے لیا گیا ہے۔ اس کے بعد متعلقہ سالانہ رپورٹ کا حوالہ ہے جس میں اس کا سن اور صفحہ درج کر دیا گیا ہے جہاں موضوع سے متعلقہ مواد کسی اور عنوان کے تحت بھی درج ہوا ہے وہاں ''مزید دیکھئے'' کہہ کر اس عنوان کی نشاندہی کر دی گئی ہے۔ اس اشاریے کے آخر میں موضوعات کی فہرست میں صفحات میں جو نمبر دیئے گئے ہیں وہ اس اشاریے کے صفحات کے نمبر ہیں۔

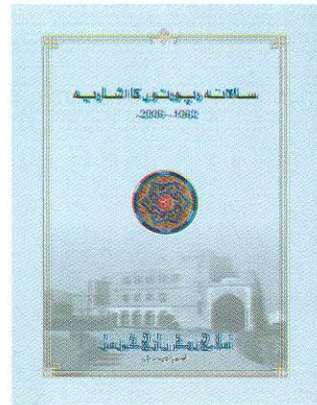
اشاریے میں مندرجہ ذیل مخففات استعمال ہوئے ہیں۔

س ر: سالانہ رپورٹ

ص: صفحہ ......

AR: سالانہ رپورٹ Annual Report

P: صفحہ Page

اس اشاریہ کی اشاعت سے اس بات کا اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اسلامی نظریاتی کونسل نے قوانین کی اسلامی تشکیل کے ضمن میں کیا خدمات سرانجام دی ہیں۔ اس کی اشاعت جہاں محققین کے استفادے کا باعث بنے گی وہاں عام آدمی بھی یہ جان سکے گا کہ اسلامی نظریاتی کونسل اپنی آئینی ذمہ داریاں ادا کرنے میں کس حد تک کامیاب رہی ہے۔

تقریب رونمائی سہ ماہی مجلہ اجتہاد شمارہ ۲

محمد خالد سیف

اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد کے زیر اہتمام جاری ہونے والے سہ ماہی مجلّہ ''اجتہاد'' کے شمارہ ۲ (اشاعت خاص: اسلام اور مغرب) کی تقریب رونمائی بروز منگل مورخہ ۲۹ رجنوری ۲۰۰۸ء کی شام جناب ڈاکٹر منظور احمد ریکٹر بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد/ رکن اسلامی نظریاتی کونسل کی زیر صدارت آڈیٹوریم عثمان انسٹیٹیوٹ آف ٹیکنالوجی، گلشن اقبال کراچی میں منعقد ہوئی۔

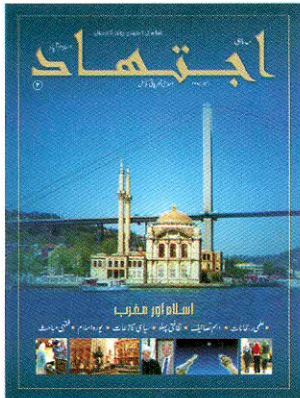
پروگرام کا باقاعدہ آغاز جامعہ ابی بکر الاسلامیہ کے قاری محمد اکمل شاہین کی وجد آفرین اور مسحور کن تلاوت قرآن مجید سے ہوا۔ تلاوت قرآن مجید کے بعد جناب ڈاکٹر محمد خالد مسعود، چیئر مین کونسل خطبہ استقبالیہ کے لیے سٹیج پر تشریف لائے، آپ نے اپنے خطبہ استقبالیہ میں تمام مہمانان گرامی کا اس تقریب میں شرکت فرمانے پر خیر مقدم کیا اور تفصیل کے ساتھ اسلامی نظریاتی کونسل کا تعارف پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ ملک کا ایک اہم آئینی ادارہ ہے، جو ۱۹۶۲ء میں معرض وجود میں آیا تھا۔ آئین پاکستان کی رو سے اس ادارے کے فرائض منصبی حسب ذیل ہیں:

ا- مجلس شوریٰ (پارلیمنٹ) اور صوبائی اسمبلیوں سے ایسے ذرائع اور وسائل کی سفارش کرنا، جن سے پاکستان کے مسلمانوں کو اپنی زندگیاں انفرادی اور اجتماعی طور پر ہر لحاظ سے اسلام کے ان اصولوں اور تصورات کے مطابق ڈھالنے کی ترغیب اور امداد ملے، جن کا قرآن پاک اور سنت میں تعین کیا گیا ہے۔

ب- کسی ایوان، کسی صوبائی اسمبلی یا کسی گورنر کو کسی ایسے سؤال کے بارے میں مشورہ دینا، جس میں کونسل سے اس بابت رجوع کیا گیا ہو کہ آیا کوئی مجوزہ قانون اسلام احکام کے منافی ہے یا نہیں؟

ج- ایسی تدابیر کی، جن سے نافذ العمل قوانین کو اسلامی احکام کے مطابق بنایا جائے نیز ان مراحل کی، جن سے گزر کر تدابیر کا نفاذ عمل میں لانا چاہیے، سفارش کرنا۔

د- مجلس شوریٰ (پارلیمنٹ) اور صوبائی اسمبلیوں کی راہنمائی کے لیے اسلام کے ایسے احکام کی ایک موزوں شکل میں تدوین کرنا، جنہیں قانونی طور پر نافذ کیا جاسکے۔

انہوں نے سلسلۂ گفتگو جاری رکھتے ہوئے فرمایا کہ آئین کے آرٹیکل ۲۲۷ تا ۲۳۱ میں قوانین کی اسلامی تشکیل اور مقصد کے لیے کونسل کے کردار کی وضاحت سے تصریح کر دی گئی ہے کونسل نے اپنے کردار اور اپنے فرائض منصبی کو ادا کرتے ہوئے اب تک جو کام کیا ہے، وہ قریباً ۸۰ رپورٹوں کی صورت میں طبع ہو چکا ہے، جن میں سے کچھ سالانہ رپورٹیں ہیں اور کچھ موضوعاتی جن میں سے بعض مثلاً ''رپورٹ بلا سود بینکاری'' کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا۔ کونسل ۱۸۳۶ء سے اب تک نافذ ہونے والے قوانین کے جائزہ کا کام مکمل کر چکی ہے اور یہ جائزہ بھی حتمی رپورٹ کے نام سے طبع ہو چکا ہے۔ حدود قوانین بھی کونسل کی سفارش پر بنائے گئے تھے، اسی طرح وزارت مذہبی

امور اور فیڈرل شریعت کورٹ جیسے ادارے بھی کونسل ہی کی سفارشات پر معرض وجود میں آئے ہیں۔ اس طرح ''اسلام اور دہشت گردی'' کے عنوان سے نیز حدود آرڈیننس ۱۹۷۹ء پر ایک مختصر عبوری رپورٹ ''حدود و تعزیرات، اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا جائزہ'' بھی کونسل کی طرف سے شائع کی گئی ہیں۔ مصری سکالر عبدالحلیم محمد ابوشقہ کی چار جلدوں پر مشتمل کتاب ''تحریر المرأۃ فی عصر الرسالۃ'' کا اردو ترجمہ ''آزادیٔ نسواں عہد رسالت میں'' بھی کونسل کی طرف سے طبع ہو چکا ہے۔

موجودہ اسلامی نظریاتی کونسل کی اس پالیسی کو بھی سراہا گیا ہے کہ وہ اپنی آراء وسفارشات کو نوکر شاہی کی صیغہ راز کی پالیسی ترک کر کے سرخ فیتوں میں بند فائلوں سے نکال کر ذرائع ابلاغ کی کھلی فضا میں لے آئی ہے اور اسے عام قارئین کے لیے بھی دستیاب کر دیا ہے۔ اسی طرح کونسل کی طرف سے ایک نیا اقدام سہ ماہی مجلّہ ''اجتہاد'' کا اجراء ہے جس کے دوسرے شمارے کی اس تقریب رونمائی میں آپ جلوہ افروز ہیں۔ نامعلوم یہ غلط خیال کیوں مشہور ہوگیا ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے حالانکہ فقہی مذاہب میں اجتہاد کا عمل جاری ہے، نئے مسائل پر نئی اجتہادی کوششوں کو سامنے لانے کے لیے ہی یہ مجلّہ جاری کیا گیا ہے، اس کے پہلے شمارے کو جو پذیرائی ملی، اس سے ہمارے حوصلوں کو تقویت ملی ہے، اس کے اس دوسرے شمارے کا موضوع اسلام اور مغرب ہے اور اس شمارے میں کوشش کی گئی ہے کہ اسلام اور مغرب کے مابین رابطوں کا جو نیا رخ سامنے آیا ہے، اسے بہتر طریقے سے سمجھ کر اپنا صحیح کردار ادا کیا

گیا ہے۔ اس کوشش میں ہم کس حد تک کامیاب ہوئے ہیں، اس پر میرے بعد آنے والے حضرات اہل علم وفکر روشنی ڈالیں گے۔

جناب ڈاکٹر منظفر محسن نقوی، رکن کونسل نے مجلّہ اجتہاد کے موجود شمارے کا تعارف کراتے ہوئے فرمایا کہ اس بارے میں آج بے شمار سوالات پیدا ہو رہے ہیں کہ اسلام اور مغرب دو مذاہب ہیں یا دو تہذیبیں اور ثقافتیں ہیں۔ مجلّہ اجتہاد کے اس شمارے میں انہی سوالوں کا جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے، جو تحسین اور تنقید کے دونوں پہلو لیے ہوئے ہے۔ اس شمارہ کے پہلے حصے ''اسلام اور مغرب'' میں گیارہ مضامین ہیں، جو بہت معلوماتی اور دلچسپ ہیں۔ ''فقہ الاقلیات'' کے حصے میں جناب ڈاکٹر محمد خالد مسعود کا مضمون بہت ہی پر مغز ہے، اس موضوع پر علامہ سیستانی کے فتاویٰ پر مشتمل کتاب ''الفقہ للمغتربین'' بہت اہم کتاب ہے، باذوق قارئین کو اس کا ضرور مطالعہ کرنا چاہئے۔ فکر دوراں اور مکالمہ کے حصوں میں کونسل کے زیر اہتمام منعقد ہونے والے مذاکرے بہت فکر انگیز ہیں۔ اسی طرح پوپ بینیڈکٹ کے بیان سے متعلق تین مقالات بھی بہت اچھے ہیں البتہ ''انڈونیشیا میں اجتہادی روایت کا ارتقا'' کے زیر عنوان مضمون بہت تشنہ ہے، اس میں مزید تفصیل کی ضرورت تھی، اس شمارہ میں تحسین اور تنقید کے دونوں پہلو اگرچہ موجود ہیں تاہم مجموعی طور پر یہ کوشش قابل قدر ہیں۔

جناب ڈاکٹر سید ناصر زیدی، ڈائریکٹر جنرل (ریسرچ) اسلامی نظریاتی کونسل نے کہا کہ اسلام اور مغرب کے درمیان تصادم کی

اسلام اور مغرب دو مذاهب هیں یا دو تهذیبیں اور ثقافتیں هیں۔ مجله اجتهاد کے اس شمارے میں انهی سوالوں کا جواب دینے کی کوشش کی گئی هے، جو تحسین اور تنقید کے دونوں پهلو لیے هوئے هے۔

بات کرنے سے پہلے اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ کون سا اسلام اور مغرب کا کون سا رخ مراد ہے۔ اس وقت مغرب میں بھی ایسے افراد اور ادارے موجود ہیں جو غلط اور شدت پسندانہ پہلو کو اسلام سے منسوب کرتے ہیں جبکہ اسلام کی اس تعبیر کو نظر انداز کر دیتے ہیں جو دوستی، محبت، نصرت و برادری اور عقلی و منطقی بنیادوں پر استوار ہے۔ اسی طرح اسلامی دینا میں بھی بعض افراد اور ادارے اپنی خامیوں اور مشکلات پر پردہ ڈالنے کے لیے مغرب کو صرف ایک سازشی اور اسلام دشمن کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

ڈاکٹر سید ناصر زیدی نے اپنی تقریر کے دوسرے حصے میں رسالہ اجتہاد کے تیسرے شمارے کا تعارف کراتے ہوئے کہا کہ اس شمارے میں علم کلام جدید پر گفتگو کی جائے گی اور اس سوال کا جواب تلاش کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ کیا اسلامی دنیا میں جدیدیت کے چیلنجوں کا مقابلہ کرنے کے لیے ایک نئے علم کلام کی ضرورت ہے اور اگر ایک نیا علم کلام وجود میں آرہا ہے تو اس کے خدوخال کیا ہیں۔ آج کے متکلم کی روش کیا ہے اور وہ روایتی علم کلام سے کس حد تک مختلف ہے۔

محمد خالد سیف، معاون مدیر مجلّہ اجتہاد نے اس شمارے کے تمام مندرجات کا تفصیل سے تعارف کرایا اور ان کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا کہ اسلام اور مغرب کے رابطوں میں نظریاتی اور جغرافیائی سرحدیں بے معنی ہو کر رہ گئی ہیں۔ جہاں مغرب میں اسلام اپنے وجود کا احساس دلا رہا ہے، وہاں اسلام بھی مغرب سے نامانوس نہیں۔ اس دور میں مغربی دانشوروں نے اسلام

اسلام اور مغرب کے درمیان تصادم کی بات کرنے سے پہلے اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ کون سا اسلام اور مغرب کا کون سا رخ مراد ہے۔

کو خطرہ قرار دیتے ہوئے، اسلام اور مغرب کے درمیان تصادم کی چیخ و پکار سے، اسلام اور مغرب میں منافرت پھیلانے کی جہاں کوشش کی ہے، وہاں بعض مسلمانوں نے بھی مغرب کے خلاف دہائی دے رکھی ہے۔ اسی عالمی دور نے مسلمانوں کو یہ موقع دیا ہے کہ وہ اسلام کے فکری، دینی اور ثقافتی پیغام کو انسانیت کے مشترکہ سرمایہ کے طور پر پیش کریں اور مغرب جو روز بروز دین کے ساتھ ساتھ اخلاقی اقدار سے بھی بیزار ہوتا جا رہا ہے، اسے اسلام کی انسانی، اخلاقی اور روحانی اقدار کی دعوت دیں۔

جناب ڈاکٹر اختر سعید صدیقی، پروفیسر کلیہ معارف اسلامیہ کراچی یونیورسٹی نے بہت دلچسپ انداز میں مجلّہ پر تبصرہ کے لیے اپنی گفتگو کا آغاز اس طرح کیا کہ اگر کسی کاہل اور تساہل پسند شخص سے یہ توقع کی جائے کہ وہ کتاب پڑھ کر تبصرہ کرے، تو میرا معاملہ اسی طرح کا ہے بلکہ میں تو اردو کتب و جرائد کے معیار سے اس قدر مایوس ہوں کہ گزشتہ بیس سال سے اردو لٹریچر کے پست معیار کے باعث میں کوئی پوری کتاب نہیں پڑھ سکا، مگر یہ مجلّہ مجھے ۲۵ رجنوری کو موصول ہوا اور پھر مجھے ایک سفر اختیار کرنا پڑا تو میں نے دوران سفر ہی اس کا مطالعہ شروع کیا اور ابھی تک اسے مکمل نہیں پڑھ سکا البتہ اکثر حصہ پڑھ لیا ہے اور امید ہے کہ یہ مجلّہ مایوسیوں کی اس فضا میں امید کی کرن ثابت ہوگا۔ یہ مجلّہ بہت خوش آئند ہے، بہت علمی اور وقیع رسالہ ہے، اس کا پچھلا شمارہ، جو اس کا پہلا شمارہ تھا، علامہ اقبال کے مشہور خطبہ اجتہاد کے بارے میں تھا ضرورت اس امر کی ہے کہ اجتہاد کی وہ

آواز جو علامہ اقبال نے بلند کی تھی، اسے مزید آگے بڑھایا جائے، اس سلسلہ میں علامہ کے نام کو اگرچہ نظر انداز نہیں کیا جاسکتا مگر زمانہ بہت آگے بڑھ چکا ہے، علامہ نے جن امور پر ڈرتے ڈرتے گفتگو کی تھی، اب گفتگو اس سے بہت آگے بڑھ چکی ہے۔ آج اجتہاد کو بہت وسیع مفہوم میں استعمال کرنے کی ضرورت ہے، اجتہاد محض نئے مسائل کو اسلام کی روشنی میں حل کرنے کا نام ہی نہیں بلکہ یہ تو سچائی کی طلب و جستجو کے لیے اپنی صلاحیتوں اور وسائل کو کھپا دینے کا نام ہے۔

مجلّہ اس دوسرے شمارے کا موضوع ''اسلام اور مغرب'' ہے، اس حوالے سے اس میں ڈاکٹر ممتاز احمد اور ڈاکٹر تمارا سون کے مضامین بہت اہم ہیں، ان میں اسلام اور مغرب کے حوالے سوالات کو براہ راست ایڈریس کیا گیا ہے۔ اسی طرح ''اسلام اور مغربی دنیا'' کے زیرعنوان اصغر علی انجینئر کا مضمون بھی بہت اہم ہے، پہلے لوگ اس طرح کے موضوعات پر اردو میں لکھتے ہی نہیں بلکہ انگریزی میں لکھتے تھے بہرحال اردو زبان میں اس طرح کے مضامین کی ابتداء بہت خوش آئند ہے، علمی تنقید قابل قدر ہوتی ہے، اصغر علی انجینئر نے اسلام کے روایتی علماء پر تنقید کے ساتھ ساتھ مغرب کے روایت پسند علماء پر بھی تنقید کی ہے کیونکہ تہذیب انسانیت کو مغرب و مشرق دونوں انتہا پسندوں سے خطرہ ہے۔ اس شمارے میں ڈاکٹر طاہر امین کا مضمون ''اسلام، مغرب اور بین الاقوامی تعلقات کا مطالعہ'' بھی مختصر مگر قابل تعریف ہے، بہرحال اسلامی نظریاتی کونسل کی طرف سے اتنے وقیع اور قابل قدر مجلّہ کے اجراء بے حد قابل تحسین ہے۔

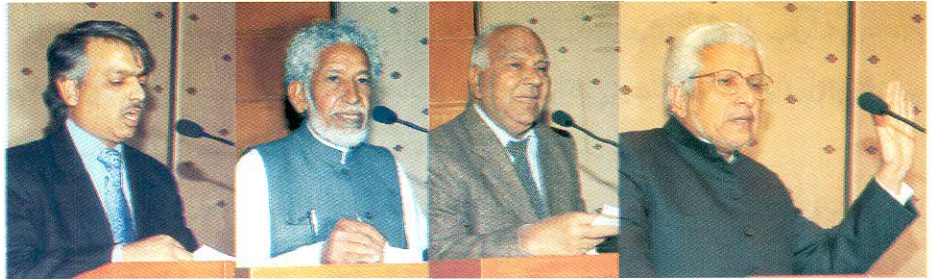
جناب ڈاکٹر عبدالقدیر سلیم کو سموس انسٹیٹیوٹ آف ایمرجنگ سائنسز اینڈ بزنس ایجوکیشن، کراچی نے مجلّہ پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ اسلام اور مغرب کے موضوع آج کل اسلامی دنیا میں بھی اسی طرح موضوع بحث ہے، جس طرح مغربی دنیا میں۔ اس موضوع پر پرنٹ اور الیکٹرانک میڈیا میں ہونے والی گفتگو دلچسپ بھی ہوتی ہے اور بعض اوقات اکتا دینے والی بھی۔ زیر تبصرہ مجلّہ میں جو مشرق و مغرب کے معروف اہل فکر و دانش کی تحریروں سے مرصع ہے، اسلام اور مغرب کے تعلقات کا مختلف جہتوں سے مفصل جائزہ لیا گیا ہے، عیسائیت اور اسلام میں کشمکش ساتویں صدی عیسوی ہی میں اس وقت شروع ہوگئی تھی جس مسلمانوں نے شام پر غلبہ حاصل کر لیا تھا اور عیسائیوں کی اکثریت نے اسے خوش دلی سے قبول بھی کر لیا تھا کیونکہ مسلمانوں نے مفاہمت، مذہبی رواداری اور حریت فکر کا مظاہرہ کیا تھا تاکہ اس زمانہ میں عیسائیوں نے اسلامی عقائد و افکار پر یلغار بھی شروع کردی تھی جو آج تک جاری ہے تاہم ضرورت اس امر کی ہے کہ اسلام اور مغرب کے درمیان خوش گوار تعلقات کے لیے کوشش کی جائے تاکہ مشرق و مغرب پر امن بقائے باہمی کے ساتھ زندہ رہ سکیں لیکن یاد رہے کہ مغرب صرف شمالی امریکہ اور یورپ کا نام نہیں یعنی مغرب کسی جغرافیائی وحدت کا نام نہیں ہے بلکہ جہاں بھی تہذیب اور فکر پر مغرب کی چھاپ ہے، وہاں مغرب موجود ہے۔ آج مغربی تہذیب خدا تعالیٰ کے انکار، کاروبار میں زیادہ سے زیادہ نفع کے حصول اور فرد کی بلا روک ٹوک آزادی سے تعبیر ہے، مغربی فکر میں اخروی کامیابی کا کوئی تصور نہیں، اہل مغرب مذہب کو فرد کا ذاتی معاملہ قرار دیتے ہیں، جب کہ اسلام امن و سلامتی اور فطرت کا دین ہے، اسلام دنیوی کامیابی کے ساتھ ساتھ اخروی کامیابی کا تصور بھی پیش کرتا ہے۔ مغرب نے مختلف جنگوں میں کروڑوں انسانوں کو اپاہج بنا دیا، کروڑوں کو صفحۂ ہستی سے حرف غلط کی طرح مٹا دیا، ہیروشیما اور ناگاساکی آج بھی مغرب کی سفاکی اور بربریت کا منہ بولتا ثبوت ہیں مگر مجلّہ کی اس خصوصی اشاعت میں اس حوالے سے کوئی تفصیل نہیں دی گئی۔ اس مجلّہ کا پچھلا شمارہ علامہ اقبال کے خطبہ اجتہاد سے متعلق تھا لیکن یہ امر ملحوظ رہے کہ خود علامہ اقبال اپنی شاعری کو تو الہامی سمجھتے تھے مگر اپنی نثر کو وہ الہامی قرار نہیں دیتے تھے۔ مجموعی طور پر مجلّہ بہت وقیع ہے، اسے خصوصا ہمارے نوجوانوں تک ضرور پہنچنا چاہیے۔

مغرب کو کوئی نہ کوئی حریف چاھئیے، پہلے اس نے سوشلزم کو اپنا حریف بنایا تھا، سوشلزم کے خاتمہ کے بعد اس نے اسلام کو اپنا ہدف قرار دے لیا ہے۔

جناب ڈاکٹر محمد علی صدیقی، سابق ڈائریکٹر قائداعظم اکیڈیمی/ ڈین سوشل سائنسز فیکلٹی، ہمدرد یونیورسٹی کراچی نے اپنی گفتگو کا آغاز کرتے ہوئے کہا کہ مجلّہ اجتہاد کے اس تاریخی شمارے کی تقریب رونمائی میں شرکت میرے لیے باعث سعادت ہے میں اس کے اجراء پر مبارک باد پیش کرتا ہوں اور ان لوگوں کو بھی مبارک باد کا مستحق سمجھتا ہوں جنہوں نے کونسل کی خفیہ رپورٹوں کو

افادہ کے لیے عام کر دیا ہے، انہوں نے بحث و تحقیق کے دروازے کو کھول کر بھی ایک بہت اچھا اقدام کیا ہے، جہاں تک اس مجلّہ کے مضامین کا تعلق ہے، تو ان میں سے ہر مضمون اچھا ہے، بعض بہت اچھے ہیں، مثلاً اصغر علی انجینئر کا مضمون ''اسلام اور مغربی دنیا'' بہت اچھا مضمون ہے لیکن مدیر مسؤل اور چیئرمین کونسل ڈاکٹر محمد خالد مسعود کا مضمون ''اسلام اور مغرب- جدید فقہی مسائل'' سب سے اچھا مضمون ہے، جس میں نہایت سادگی و پرکاری کے ساتھ بہت اہم مسائل کو موضوع سخن بنایا گیا ہے۔ دراصل بات یہ ہے کہ مغرب کو کوئی نہ کوئی حریف چاہیئے، پہلے اس نے سوشلزم کو اپنا حریف بنایا تھا، سوشلزم کے خاتمہ کے بعد اس نے اسلام کو اپنا ہدف قرار دے لیا ہے، ہم اہل مغرب کے لیے بہت اچھا شکار ثابت ہوئے ہیں، ہم میں ان کی زبان میں گفتگو کی استعداد ہی نہیں حالانکہ اس زبان کو سمجھنا اور اس میں مہارت حاصل کرنا تمام ترقی پذیر اقوام کی ذمہ داری ہے تاہم چند شخصیتوں سے اس ضرورت کا احساس کیا اور انہوں نے اس میدان میں کمال حاصل کیا ہے، ان میں ایک جناب اصغر علی انجینئر بھی ہیں، جن کے مضمون کی طرف میں اشارہ کر چکا ہوں، وہ بہت لائق اور عصری تقاضوں سے واقف دانشور ہیں، ہمیں انہیں اپنے ہاں بلانا چاہیئے تاکہ ہم ان کی فکر و دانش سے استفادہ کر سکیں۔ بہرحال اس خاص مجلّہ کے تمام مضامین اچھے اور یہ ایک قابل قدر کوشش ہے البتہ ڈاکٹر محسن مظفر نقوی کے مضمون نے متاثر کرنے کی بجائے پریشان زیادہ کیا ہے۔

فقہی مذاہب میں اجتہاد کا عمل جاری ہے، نئے مسائل پر نئی اجتہادی کوششوں کو سامنے لانے کے لیے ہی یہ مجلہ [illegible] گیا ہے۔

جناب جاوید احمد غامدی رکن کونسل نے اپنی گفتگو کا آغاز کرتے ہوئے کہا کہ کسی کتاب یا رسالے پر تبصرہ کے دو حصے ہوتے ہیں، ایک کا تعلق اس کی ظاہری شکل و صورت سے اور دوسرے کا اس کے اندرونی مضامین و مندرجات سے ہے، ہم مشرقی لوگ صورت پرست ہیں اس حوالے سے مجلّہ کے ذمہ داروں نے بڑی محنت کی ہے، انہوں نے نظرنوازی کا پورا پورا اہتمام کیا ہے، وافر مقدار میں تخلیقی صلاحیتوں کا اظہار کیا ہے الغرض ظاہری شکل و صورت کے اعتبار سے یہ ایک دیدہ زیب اور جاذب نظر پیش کش ہے۔ جہاں تک اس کی اشاعت خاص کے مضامین و مندرجات کا تعلق ہے، تو اس اعتبار سے بھی یہ بہت غنیمت ہے، اس میں تمام بنیادی اور ضروری باتیں زیر بحث آگئی ہیں لیکن یہ موضوع بہت طویل ہے، اسلام اور مغرب کا مسئلہ ہماری موت وحیات کا مسئلہ ہے۔ یہ موضوع اپنے وسیع دامن اور بے حد گہرے تناظر میں اتنے مسائل لیے ہوئے ہے کہ ان کے لیے

صرف ایک اشاعت کافی نہیں بلکہ اس مجلّہ کی دو تین اشاعتیں وقف ہونی چاہئیں تا کہ موضوع سے متعلق تمام مسائل ومباحث کا تفصیل کے ساتھ جائزہ لیا جا سکے۔ جناب پروفیسر عبدالقدیر سلیم نے ابھی جو تقریر فرمائی ہے، اس کے بھی غیر جانبدارانہ جائزہ کی ضرورت ہے۔ مغرب میں اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں تعصّبات اور غلط فہمیاں ہیں، مغرب اسلام کے منفی ادراک کو جنم دینے میں مغرب کے استعمار، مسلمانوں کے علاقوں پر اس کے سیاسی غلبے، مغربی ذرائع ابلاغ کے غیر متوازن رویے، مسلمانوں غیر مسلموں کی ایک دوسرے کے عقائد او فکار سے لاعلمی اور عالمی تناظر سے بے خبری اور خود مسلمانوں کی اپنی بہت سی خامیاں اور کوتاہیاں اس کی ذمہ دار ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ مغرب اپنے اس ادراک پر نظر ثانی کرے اور اسلامی تہذیب کے علمبردار بھی خود کو رجعت پسندی کی خود بینی سے آزاد کریں، یہ طرزِ عمل دونوں کے لیے مفید ہوگا۔

کسی تہذیب کے جائزہ کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اس نے حیات وکائنات کے بارے میں کیا فکر پیدا کیا ہے؟ تہذیب نفس اور مادہ کے اعتبار سے وہ تہذیب کس مقام پر کھڑی ہے؟ اس اعتبار سے دنیا کو تہذیب سکھانے کا نعرہ بلند کرنے والا مغرب آج خود تہذیب کے دامن کو تار تار کرتا ہوا نظر آ رہا ہے۔ مغرب نے بلا شبہ حیران کن سائنسی ترقی تو کی مگر انسانی زندگی کے مسائل کو حل کرنے میں نہ صرف یہ کہ ناکام رہا بلکہ اس نے بہت سے مسائل خود پیدا کر دیے ہیں۔ آج مسلمانوں کا بھی اگر چہ وہ کردار نہیں، جو مطلوب ہے اور دنیا میں کوئی اسلامی ریاست حقیقی معنوں میں موجود نہیں کہ جسے ایک ماڈل کے طور پر پیش کیا جا سکے لیکن اس کے باوجود مغرب میں تیزی سے پھیلنے والا مذہب آج بھی اسلام ہے۔

کونسل کی طرف سے یہ ابتدائی کوشش ہے، اسے ابتدائی ہی سمجھیں، زبان وبیان اور اسلوب کے اعتبار سے بھی مضامین ومندرجات نہ بہت علمی انداز کے ہیں اور نہ عامیانہ، محنت اور کوشش سے اس میں مزید نکھار پیدا جا سکتا ہے اور ذمہ داروں سے امید ہے کہ وہ اسے مزید بہتر بنانے کے لیے کوشش جاری رکھیں گے۔

جناب ڈاکٹر منظور احمد ریکٹر بین الاقومی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد/ رکن کونسل نے اپنے صدارتی کلمات میں کہا کہ آج کی تقریب سعید اس اعتبار سے بہت باعث مسرت ہے کہ اس میں مقررین نے جو علمی وفکری باتیں کی ہیں، اس طرح کی باتیں کتب اور جرائد ومجلّات کی تقریات میں سننے میں نہیں آتیں، اہل علم ودانش نے آج جن مسائل کی طرف ہماری توجہ مبذول کرائی ہے، وہ بلا شبہ لائق توجہ ہیں۔ مغرب کا موضوع بہت طویل ہے، پرانے تصورات میں مشرق ومغرب کی تقسیم تھی، اسلام اور مغرب کی نہیں کیونکہ مغرب بھی خود اسلام کا حصہ تھا۔ مغرب نے انسانی اقدار پر بہت زور دیتا ہے لیکن اس کی اپنی تاریخ یہ ہے کہ نصف صدی میں سات کروڑ سے زیادہ انسانوں کو مار دیا، جو معمولی بات نہیں ہے۔

مجلّہ کی انتظامیہ کی طرف سے اعلان کیا گیا کہ اگلے شمارے کا موضوع اسلام اور جدید علم کلام ہوگا، میری تجویز یہ ہے کہ اس سلسلہ میں ایک میٹنگ کر کے پیراڈائم مقرر اور موضوعات کا تعین کر لیا جائے، زبان بھی سہل اور آسان استعمال کی جائے تا کہ یہ رسالہ بہت بوجھ نہ بن جائے۔

آخر میں جناب ڈاکٹر خالد مسعود نے تقریب میں شرکت کے والے تمام مقررین مہمان گرامی اور خواتین وحضرات کا شکریہ ادا کیا، انہوں نے جناب ڈاکٹر منظور احمد اور عثمان انسٹیٹیوٹ کے احباب کرام کا خصوصی شکریہ ادا کیا جنھوں نے اس تقریب کے لیے اتنی اچھی جگہ کا انتظام کیا۔

ڈاکٹر محمد خالد مسعود نے کونسل کی طرف سے تمام مقررین کو شیلڈز اور کونسل کی مطبوعات کے سیٹ پیش کیے۔ تمام حاضرین کو عشائیہ میں شرکت کی دعوت دی، جس کا کونسل کی طرف سے اہتمام کیا گیا۔ اس طرح یہ تقریب سعید بخیر وخوبی اختتام پذیر ہوئی، اس تقریب میں سٹیج سیکرٹری کے فرائض جناب خورشید احمد ندیم مدیر مجلّہ اجتہاد نے انجام دیے۔

اسپین میں اسلام

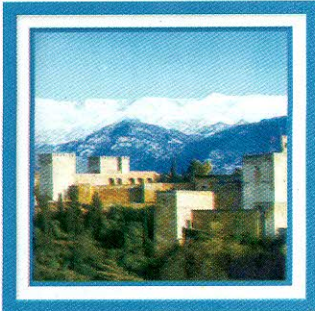
Ms Ana Ballesteros، یونیورسڈاڈ آٹونوما، میڈرڈ، سپین نے ''سپین میں اسلام'' کے موضوع پر ایک لیکچر ۱۴ فروری ۲۰۰۸ء اسلامی نظریاتی کونسل کے آڈیٹوریم میں دیا۔ ڈاکٹر محمد خالد مسعود، چیئرمین، اسلامی نظریاتی کونسل نے اس لیکچر کے موقع پر صدارت کی جبکہ سید افضل حیدر وفاقی وزیر برائے قانون وانصاف اس موقع پر مہمان خصوصی تھے۔ یہ لیکچر اسلامی نظریاتی کونسل کے پروگرام ''مغرب میں مسلمان'' کے سلسلہ کا ایک حصہ تھا۔

اپنے استقبالیہ خطاب میں ڈاکٹر محمد خالد مسعود نے فرمایا کہ پاکستان میں سپین ایک مخصوص اہمیت رکھتا ہے اور پاکستانی ادب میں اس ملک کے بارے میں ایک رومانوی چاہت پائی جاتی ہے۔ حالی، اقبال اور دوسرے ادیبوں نے قرطبہ اور غرناطہ کی مدح خوانی کی ہے۔ علم، برداشت، بین المذاہب ہم آہنگی اور کثیر الثقافتی ماحول سپین میں اسلامی تاریخ کی یادگاریں ہیں۔

انہوں نے بین المذاہب ہم آہنگی کے بارے میں اسلامی تعلیمات کو مسلم سپین کے دور میں برداشت پر مبنی معاشرے کی بنیاد قرار دیا۔ مسلمانوں نے مغرب اور جدید معاشروں میں مذہبی ہم آہنگی متعارف کرائی۔ انہوں نے اس امر پر افسوس کا اظہار کیا کہ مسلمان معاشرے اکثر شریعت کے نفاذ کا مطالبہ کرتے ہیں مگر وہ اس کے عملی نفاذ کے بارے میں کبھی بھی تیار نہیں ہوتے۔ برطانیہ میں کئی مسلمان تنظیمیں شریعہ کے نفاذ کا مطالبہ کرتی چلی آ رہی ہیں مگر قانون سازی کے بارے میں کوئی کوشش نہیں کی گئی اور نہ قاضیوں کو تربیت دی گئی اور کسی طریق کار کے بارے میں کبھی نہیں سوچا گیا۔ فی الحقیقت اسلامی قانونی روایت کثیر المدنیت پر مبنی معاشرے کی تشکیل پر زور دیتی ہے مسلمانوں کو بھی مغرب میں تمام مذہبی اکائیوں کے لئے قانون سازی کا علمبردار ہونا چاہیے۔

انہوں نے مزید کہا کہ فی الحقیقت انہیں اس بات پر خوشی ہے کہ Ms Ana Ballesteros سپین میں موجود تمام مذہبی اکائیوں کی ہم آہنگی پر مبنی اپنے مطالعہ کا ہمارے ساتھ تبادلہ کر رہی ہیں۔ Ms Ana Ballesteros نے یونیورسٹی آف میڈرڈ سے ایم اے اور ایم فل کی ڈگری حاصل کی ہے اور آج کل وہ اسی یونیورسٹی میں اپنے پی ایچ ڈی کے مقالے پر کام کر رہی ہیں۔

سپین میں اسلام کے موضوع پر Ms Ana Ballesteros نے لیکچر دیتے ہوئے کہا کہ سپین کو یورپی ممالک میں ایک امتیازی حیثیت حاصل ہے۔ یہاں آٹھ سو (۸۰۰) سال تک اسلامی حکومت رہی ہے۔ سپین کے مسلمانوں نے قرطبہ میں حکومت کرتے ہوئے سپین کو علم وترقی کا گہوارہ بنا دیا تھا۔ اسلامی تہذیب کے فن تعمیر، زبان اور قدیم ہسپانوی لوگوں کے کردار کے بہت سے آثار اپنی مختلف امتیازی پہلوؤں کے ساتھ ہماری تہذیب میں اب بھی موجود ہیں۔

ان حقائق نے ہم میں سے زیادہ تر لوگوں کو یہ بات سوچنے پر مجبور کر دیا ہے کہ سپین کے باشندے اسلام کو

۶۔مروجہ معاشرتی اقدار، خاندانی عزت اور عدالتی نظام اور پولیس کے بارے میں بداعتمادی کی وجہ سے ایسے بہت کم واقعات رپورٹ کیے جاتے ہیں۔

۷۔مجوزہ بل کے غلط استعمال کا بہت زیادہ امکان پایا جاتا ہےلہٰذا ضروری ہے کہ قوانین کو خلوص نیت کے ساتھ تجربہ کار اور حساس تنفیذی اور عدالتی عملے Law Enforcement and Judicial Personnel کے ذریعے نافذ کیا جائے۔

۸۔ضروری امتناعی اور انسدادی اقدامات Preventive and Remedial Measures اور طبی سہولیات کی فراہمی، نفسیاتی امداد اور مشوروں کے لیے شیلٹر ہومز، کرائسس سینٹرز اور ہیلتھ کلینکس کے قیام کی ضرورت ہے۔

۹۔اس سلسلے میں تنہا قانون کافی نہیں ہے بلکہ معاشرے میں تہذیبی اور اخلاقی رویوں کو بھی بدلنے کی ضرورت ہے اور کسی معاشرے میں تہذیب اس وقت تک سماجی رویے میں نہیں بدل سکتی جب تک ریاست اس کی پشت پناہی نہ کرے۔

۱۰۔گھریلو تشدد کو اُس وقت تک نہیں روکا جاسکتا جب تک اقتصاد کو چند لوگوں سے نکال کر ہر سطح پر پھیلا نہیں دیا جاتا اور جب تک اس بات کو تسلیم نہیں کرلیا جاتا کہ اختلاف کے باوجود بھی زندہ رہا جاسکتا ہے۔

تعزیرات پاکستان کی کئی دفعات اور دیگر کئی قوانین میں گھریلو تشدد کا ارتکاب کرنے والے مجرموں کے لیے سزائیں تجویز کی گئی ہیں۔

۱۱۔Domestic Violence کے مجوزہ بل کو جس تناظر میں بنایا گیا ہے اُس میں اِس کی تعریف بہت محدود ہے اور ہم اسے رد کرتے ہیں۔اس کی نئے سرے سے تعریف کی جانی چاہیے جس میں یہ دیکھا جائے کہ گھریلو تشدد کا دائرہ کار کتنا ہونا چاہیے اور اس میں کیا کیا چیز شامل ہونی چاہیے۔

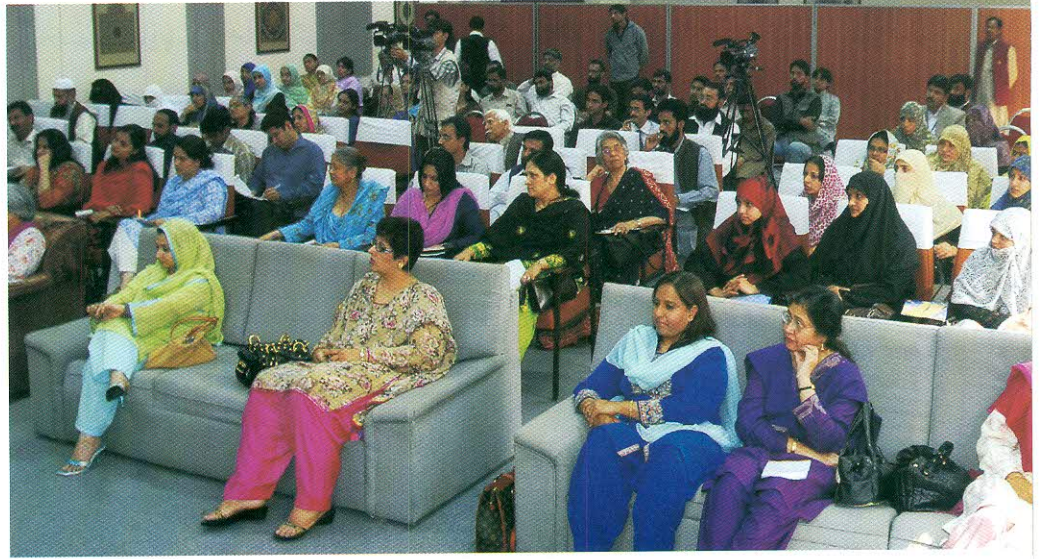
۱۲۔۱۹۷۷ کی رپورٹ کو گیارہ برس گزر گئے لیکن اس کی ایک بھی سفارش پر آج تک عمل درآمد نہیں کیا گیا۔

۱۳۔سورۃ نساء کی آیت ۳۴ میں ضرب کے مفہوم پر بحث کرنے کے لیے علماء اور دانشوروں کی ایک بین الاقوامی کانفرنس بلائی جائے۔

۱۴۔نکاح نامہ پر نظر ثانی کی جائے۔طلاق کی صورت میں کن کن چیزوں کے حق سے عورت محروم نہیں ہوگی۔یہ ایک فرسودہ فارم ہے اس میں عورت کی حق تلفی ہو رہی ہے۔

ڈاکٹر محسن نقوی نے سورہ نساء کی آیت ۳۴ ﴿وَالّٰتِیْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ. فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَیْهِنَّ سَبِیْلًا. اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِیًّا كَبِیْرًا﴾ کے حوالے سے بتایا کہ عام طور سے اس آیت کے بارے میں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں تشدد کی اجازت دی گئی ہے کہ جس میں عورت کو مارنے پیٹنے

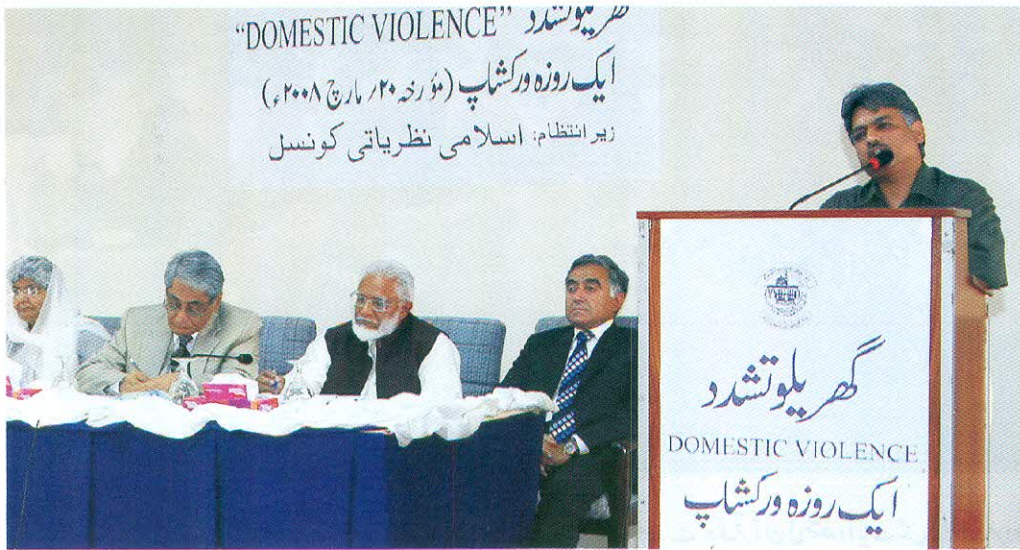
کا جواز فراہم کیا گیا ہے۔ بنیادی طور پر نشوز کے معنی ہیں بغاوت۔ ایسا رویہ جو فیملی کو توڑنے پر مبنی ہو۔ اور واضر بوھن میں جو تادیب کی بات کی گئی ہے وہ مسواک جیسی کسی چیز سے ایسی ضرب لگانا ہے جس کا نشان جسم پر ظاہر نہ ہو۔ علاوہ ازیں اس مسئلے کو مقاصد شریعت کی روشنی میں بھی دیکھنا چاہیے۔ ضروری نہیں کہ لازماً مار کر ہی تادیب کی جائے۔ اصل مقصد ادب سیکھانا اور اس رویے کا علاج تلاش کرنا ہے۔ اس کے لیے کوئی بھی طریقہ ہو سکتا ہے۔ اس وقت بہت سے مسائل اور رویوں کو نفسیاتی امراض میں شمار کیا جاتا ہے، لہٰذا اس کی تادیب سے مراد اس کا نفسیاتی علاج کرنا ہے۔ اصل مقصد معاشرے سے برائی کو ختم کرنا ہے۔

ڈاکٹر فقیر حسین، سیکرٹری لا اینڈ جسٹس کمیشن آف پاکستان نے ورکشاپ سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ یہ بات افسوس ناک ہے کہ بعض ممالک بالخصوص اسلامی ممالک جیسے پاکستان میں گھریلو تشدد کو مذہبی تعلیمات سے متعلق قائم کیے گئے غلط تصورات کی بناء پر justify کیا جاتا ہے یا اسے برداشت کیا جاتا ہے۔ عورتوں پر مردوں کی برتری یا فوقیت سے متعلق بعض قرآنی آیات اور خاندان کی کفالت اور ان کی عزت و ناموس کی حفاظت مرد کی ذمہ داری قرار دینے سے متعلق، تہذیبی اقدار بھی خواتین کے بارے میں ایک منفی تصور اجاگر کرنے کا باعث ہیں جس کے نتیجے میں گھریلو تشدد یا تو ایک جائز معاملہ سمجھا جاتا ہے یا ایک ذاتی یا خاندانی معاملہ اور

کسی معاشرے میں تہذیب اس وقت تک سماجی رویے میں نہیں بدل سکتی جب تک ریاست اس کی پشت پناہی نہ کرے۔

فوجداری نظامِ انصاف کے دائرہ اختیار سے باہر سمجھا جاتا ہے۔ یہ ایک غلط تصور ہے کیونکہ قرآن کی متعدد آیات میں نہ صرف مرد و عورت کے درمیان مساوی سلوک کا درس دیا گیا ہے بلکہ عورت کی آزادی اور اسے بااختیار بنانے سے متعلق بھی تاکید کی گئی ہے۔ اسلام نے عورت کو نہ صرف وراثت اور ملکیت کا حق دیا ہے بلکہ نکاح کو اس کی رضامندی سے مشروط کرنے کے ساتھ ساتھ اسے تفویضِ طلاق اور تنسیخ نکاح کا بھی حق دیا ہے۔ یہ سارے حقوق عورتوں کے حقِ مساوات اور ان کے ایک بااختیار فرد ہونے سے متعلق انقلابی تصور کے غماز ہیں۔ تاہم بدقسمتی سے یہ تصورات مزید پروان چڑھنے اور عورتوں اور مردوں کے درمیان مکمل مساوات کا ایک عمومی اصول قائم کرنے سے محروم رہے۔

ان کا کہنا تھا کہ حدِ زنا آرڈیننس مجریہ ۱۹۷۹ء کے نفاذ کا مقصد یہ تھا کہ معاشرے کو اخلاقی برائیوں بشمول زنا بالجبر اور گینگ ریپ کے جرائم سے پاک کیا جائے تاہم اس قانون کی متنازعہ حیثیت اور ضابطے کی بعض کمزوریوں کی وجہ سے اس سے مطلوبہ مقاصد حاصل نہ ہو سکے۔ یہ قانون نہ صرف بے لچک بلکہ ناقابل برداشت حد تک سخت تھا۔ گینگ ریپ کی سزا سزائے موت مقرر کی گئی تھی جس میں کسی متبادل سزا کا ذکر نہیں تھا۔ تاہم صرف قوانین بنانے اور سخت سزائیں تجویز کرنے سے کام نہیں

چلتا۔ قوانین کو سوسائٹی کے اخلاقی اقدار اور معروضی حالات کے ساتھ ساتھ چلنا پڑتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ قوانین کو اخلاص نیت کے ساتھ ایک اہل اور پیشہ ورانہ خصوصیات کی حامل انتظامیہ کے ذریعے نافذ کیا جائے۔ یہ بات باعثِ اطمینان ہے کہ حدود اور قصاص و دیت کے قوانین کی بعض دفعات میں حال ہی میں ترامیم عمل میں لائی گئی ہیں تا کہ ان کے غلط اور بے جا استعمال سے بچا جا سکے۔ اسی طرح عزت کی خاطر قتل یا زخمی کرنے کے جرائم میں مذکور صوابدیدی سزاؤں میں مناسب اضافہ کر کے ان سزاوں کو زیادہ مؤثر اور اس قابل بنایا گیا ہے کہ ارتکاب سے روک سکے۔ قتل یا زخمی کے جرائم میں مصالحت کی خاطر بچیوں کو نکاح میں دینے کے مروجہ غلط دستور (ونی، سوارہ) کے خلاف بھی سزائیں تجویز کی گئی ہیں۔

حکومت نے ۲۰۰۲ء میں لاء اینڈ جسٹس کمیشن کی سفارش پر فیملی کورٹس ایکٹ ۱۹۶۴ء میں ترمیم کر کے میاں بیوی کے مابین سرزد ہونے والے چھوٹے موٹے جرائم کی سماعت کا خصوصی اختیار عائلی عدالتوں کو تفویض کیا ہے۔ ایسے جرائم کی فہرست میں زخمی کرنا، مداخلتِ بے جا، حملہ آور ہونا، زور زبردستی اور توہین آمیز سلوک کرنا، شامل ہے۔ ان ترامیم کا مقصد باہم ناراض جوڑے کے لیے ایک ایسا مددگار ماحول مہیا کرنا تھا جس میں وہ آسانی کے ساتھ آپس میں مصالحت کی کوشش کر سکے۔ ان ترامیم کا مقصد یہ بھی تھا کہ شادی شدہ جوڑوں کے باہمی تعلقات کو خراب ہونے سے اور چھوٹے چھوٹے تنازعات کو انجام کار طلاق یا علیحدگی پر منتج ہونے سے بچایا جا سکے۔ مصالحت میں ناکامی کی صورت میں عائلی عدالت مقدمے کی سماعت کرتے ہوئے اس کا فیصلہ کرتی

ہے اور سزا دیتی ہے۔ خواتین کے تحفظ کے لیے عام قانون سے متصادم بعض خصوصی دفعات بھی موجود ہیں۔ ضابطہ فوجداری مجریہ ۱۸۹۸ء میں بعض ایسی دفعات مذکور ہیں جن کی رو سے خواتین اور بچوں کو آسانی سے ضمانت پر رہا کیا جا سکتا ہے۔ خواتین کو رات کے وقت پولیس سٹیشن میں نہیں رکھا جائے گا اور عدالتی تحویل (Judicial Custody) کی صورت میں ان کی تفتیش خاتون پولیس افسر کی موجودگی میں عمل میں لائی جائے گی۔ جلنے اور چولہا پھٹنے کے واقعات سے متعلق بھی بعض خصوصی دفعات شامل کی گئی ہیں تا کہ یہ دیکھا جا سکے کہ چولہا پھٹنے کا کوئی واقعہ زندہ جلا کر قتل کرنے کا واقعہ تو نہیں ہے۔

انہوں نے توجہ دلائی کہ مختلف قوانین میں پہلے سے مذکور ان تمام دفعات کے باوجود گھریلو تشدد کے واقعات رونما ہوتے رہتے ہیں۔ مروجہ معاشرتی اقدار، خاندان عزت اور عدالتی نظام اور پولیس کے بارے میں بداعتمادی کی وجہ سے ایسے بہت کم واقعات رپورٹ کی جاتی ہیں۔ تاہم موجودہ واقعات گھریلو تشدد کے صرف ان پہلوؤں کو کور (Cover) کرتے ہیں جو قتل کرنے، زخمی کرنے یا حملہ آور ہونے یا تخویف مجرمانہ پر منتج ہوتی ہیں۔ گھریلو تشدد کی متعدد دیگر صورتیں اس میں کور نہیں ہوتیں۔

ڈاکٹر اے آر کمال

ممبر اسلامی نظریاتی کونسل کی یاد میں تعزیاتی ریفرنس

اسلامی نظریاتی کونسل کے رکن، اقتصاد کمیٹی کے کنوینز اور ملک کے معروف ماہر معاشیات ڈاکٹر اے آر کمال (ستارہ امتیاز) جو ۲۴ مارچ کو دل کا دورہ پڑنے سے انتقال کر گئے تھے، کی یاد میں کونسل کی طرف سے تعزیتی ریفرنس کا انعقاد آج مورخہ ۱۹ اپریل ۲۰۰۸ء کو کیا گیا، جس میں کونسل کے ارکان وافسران، ڈاکٹر کمال کے احباب ورفقاء اور ان کے بعض اہل خانہ نے بھی شرکت کی۔ ریفرنس میں ڈاکٹر کمال کی ہمہ جہت شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہوئے انہیں زبردست خراج تحسین پیش کیا گیا۔ مقررین نے کہا کہ ڈاکٹر کمال کی وفات سے نہ صرف معاشیات کے میدان میں ایک ایسا خلا پیدا ہوگیا ہے، جس کا سالوں تک پر ہونا مشکل ہے بلکہ ہم ایک مخلص ومحبّ وطن انسان، شگفتہ و ہردل عزیز شخصیت اور ایک سچے اور کھرے مسلمان سے بھی محروم ہوگئے ہیں، ریفرنس میں دعاء کی گئی کہ اللہ تعالیٰ انہیں اپنے جوار رحمت میں بلندو بالا اور ارفع واعلیٰ درجات سے سرفراز فرمائے اور ان کے لواحقین کو صبر جمیل کی توفیق بخشے۔ اس موقع پر ڈاکٹر محمد خالد مسعود، چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل کے علاوہ اراکین کونسل ڈاکٹر منظور احمد، جناب جاوید احمد غامدی، ڈاکٹر محسن مظفر نقوی، ڈاکٹر منیر احمد مغل، ڈاکٹر فیض بلقیس، مولانا عبداللہ خلجی، ڈاکٹر رشید احمد جالندھری اور سیکرٹری کونسل جناب ریاض الرحمٰن، جناب عثمان کمال (مرحوم اے آر کمال کے فرزند) افسر خان، ڈاکٹر شفیع نیاز، جناب نیئر اقبال، سید مراد علی شاہ، ڈاکٹر غلام مصطفیٰ احسن، جناب ماجد اور افسران کونسل نے اس تعزیتی ریفرنس میں شرکت کی۔

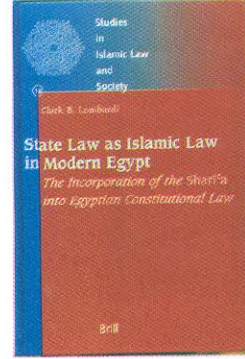
چیئرمین کونسل نے مایہ ناز ماہر معاشیات کی خدمات کو سراہتے ہوئے ان کی وفات کو کونسل اور ملک وقوم کے لیے ایک ناقابل تلافی نقصان قرار دیا۔ ان کی وفات سے جو خلا پیدا ہوا ہے اس کو پورا کرنا مشکل ہوگا۔ شرکاء نے کہا کہ ڈاکٹر اے آر کمال ایک مہربان اور عظیم انسان تھے اور ہمیشہ علم کی جستجو میں دوسروں کی حوصلہ افزائی کرتے تھے۔ انہوں نے کونسل کی رپورٹ بعنوان ''اسلام او جدید معاشی مسائل'' کی تدوین کی۔ قوم کے لیے ان کی خدمات بالخصوص اسلامی معاشیات کے شعبے میں ہمیشہ یاد رکھی جائیں گی۔ شرکاء نے یہ بھی اظہار خیال کیا کہ پاکستان میں مستقبل میں ماہرین معاشیات آتے رہیں گے مگر ان جیسا قابل قدر انسان ملنا مشکل ہے۔ پاکستان کی معیشت کے بارے میں ان کا تصور بہت واضح تھا۔ وہ سب کے لیے مساوی معاشی نظام چاہتے تھے۔ وہ ایک سنجیدہ اور پرسکون شخصیت کے حامل تھے اور اپنی آراء دوسروں پر مسلط نہیں کیا کرتے تھے۔ وہ ایک ایماندار، نفیس اور مکمل طور پر شریف النفس انسان تھے۔ کونسل کام کرتی رہے گی مگر انہیں ہمیشہ یاد رکھا جائے گا۔

مصر کے آئینی ضابطے اور اسلامی قانون

اسلامی نظریاتی کونسل کے آڈیٹوریم میں مورخہ 28 اپریل 2008ء بروز پیر کو ''جمہوریہ مصر کے اعلیٰ ترین آئینی ضابطے اور اسلامی قانون'' کے موضوع پر واشنگٹن یونیورسٹی، امریکہ کے پروفیسر کلارک لمبارڈی نے ایک خصوصی لیکچر دیا۔

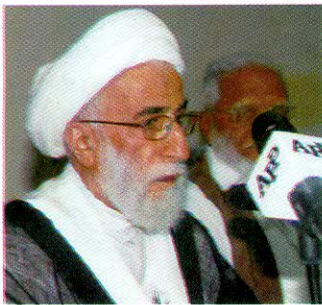
ڈاکٹر محمد خالد مسعود چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل نے استقبالیہ خطاب میں پروفیسر کلارک لمبارڈی کا مختصر تعارف پیش کیا۔ مزید برآں آپ نے اسلامی نظریاتی کونسل کی اہمیت پر روشنی ڈالی اور پاکستان میں ادارے کے کردار کو واضح کیا۔ آپ نے 1962ء میں اس ادارے کے قیام کے بعد سے اب تک جتنے بھی قوانین پر نظر ثانی کی گئی ہے۔ ان کی مختصر تفصیلات سے آگاہ کیا۔

پروفیسر لمبارڈی، واشنگٹن یونیورسٹی میں دستوری اور تقابلی قانون کی تعلیم دیتے ہیں۔ انہیں اسلامی قانون پر بھی خاص دسترس حاصل ہے۔ پروفیسر لمبارڈی نے یہ جائزہ لیا کہ مسلم ممالک میں حالیہ آئین سازی کے وقت شریعت اسلامیہ کے کردار کو آئینی ضابطوں میں کس طرح بیان کیا گیا ہے۔ انہوں نے خاص طور پر جمہوریہ مصر کے آئین اور ضابطوں پر روشنی ڈالی اور مصر کے اعلیٰ عدالتوں میں ان مسائل کے حل کا طریقہ بتایا یہ مسائل انسانی حقوق اور آزاد معیشت کے حوالے سے خاص طور پر زیر بحث رہے ہیں۔ پروفیسر لمبارڈی کا ان مسائل پر عمیق مطالعہ ہے۔ آپ "State Law as Islamic Law in Modern Egypt" کے عنوان سے ایک کتاب بھی تحریر کر چکے ہیں۔ پروفیسر لمبارڈی نے اپنے لیکچر میں کہا کہ، بہت سے ممالک، بشمول افغانستان اور عراق نے حال ہی میں ایسے آئین نافذ کئے ہیں جن کے مطابق ریاست کا قانون بنیادی اسلامی قانونی اصولوں کی پابندی کا متقاضی ہے۔ ایسا کرتے ہوئے ان ملکوں کو بہت سے مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ مصر کی سپریم آئینی عدالت نے اسلامی قانون کا ایک نیا نظریہ پیش کیا ہے۔ عدالت نے شریعہ کے اصولوں کی تعبیر بین الاقوامی انسانی حقوق کو ساتھ رکھتے ہوئے کی۔ انہوں نے کہا کہ جمہوریہ مصر کی سپریم آئینی عدالت کی نظیر ہمارے سامنے ایک ایسی عدالت کے طور پر موجود ہے جس نے ایک ایسے نظریے کی تشکیل کی ہے جو اسلامی قانونی اصولوں کی تعبیر ایسے انداز سے کرتی ہے کہ وہ جمہوریت، بین الاقوامی انسانی حقوق اور معاشی لبرلزم جیسے تصورات سے ہم آہنگ ہیں۔

تقریب میں سینیٹر ڈاکٹر بابر اعوان نے بطور مہمان خصوصی شرکت کی اور انہوں نے مصر میں اسلامی قانون سازی کی مختصر تاریخ پر روشنی ڈالی۔ آئین کے آرٹیکل 227 کا حوالہ دیتے ہوئے آپ نے کہا کہ شریعت کورٹ اور اسلامی نظریاتی کونسل کی اہمیت جس قدر آج ہے۔ شاید اس سے پہلے نہ تھی۔ ان اداروں کو آج مضبوط تر ہونا چاہیئے۔ اسلامی نظریاتی کونسل عرصہ دراز سے ایک کاوش میں مصروف ہے۔ جو قابل تعریف ہے۔ میرا کونسل سے وعدہ ہے کہ کونسل کی سفارشات کی پارلیمنٹ اور سینٹ تک پہنچانے میں اہم کردار ادا کروں گا۔

عالم اسلام اور عالم بشریت کے مسائل ایک ہیں

اسلامی نظریاتی کونسل کی دعوت پر آیت اللہ جنتی کی قیادت میں شورائے نگہبان کے وفد کا دورہ پاکستان

اسلامی جمہوریہ ایران کا ایک اعلیٰ سطحی وفد اسلامی نظریاتی کونسل کی دعوت پر آیت اللہ جنتی کی قیادت میں ۱۶ مئی ۲۰۰۸ء چار روزہ دورے پر پاکستان پہنچا۔ ایران کی شورائے نگہبان سینٹ کا درجہ رکھنے کے ساتھ ساتھ ایک انتہائی بااختیار ادارہ ہے جس کے پاس وسیع انتظامی اور قانون سازی کے اختیارات ہیں۔ پارلیمنٹ کے تمام فیصلے حتمی منظوری کے لیے شورائے نگہبان کے پاس جاتے ہیں۔ اسلامی جمہوریہ ایران کی شورائے نگہبان کے وفد نے چار روزہ دورے کے دوران صدرِ پاکستان، چیئرمین سینٹ، سپیکر قومی اسمبلی، چیف جسٹس سپریم کورٹ اور چیف جسٹس فیڈرل شریعت کورٹ سے ملاقات کے علاوہ اسلامی نظریاتی کونسل کے زیر اہتمام منعقد ہونے والی تقریبات میں شرکت کی۔ وفد نے لاہور میں مزارِ اقبال پر بھی حاضری دی۔

وفد نے اسلامی نظریاتی کونسل کے زیر اہتمام ایک گول میز مذاکرے میں شرکت کی اور پاکستان کے ممتاز اہلِ علم ودانش سے تبادلہ خیال کیا۔ اسی طرح وفد کے سربراہ آیت اللہ جنتی نے کونسل کے ایڈیٹوریم میں ''مسلم دنیا اور عہدِ حاضر کے چیلنج'' کے موضوع پر خصوصی لیکچر بھی دیا جس میں اہلِ علم اور عوام کی بڑی تعداد نے شرکت کی۔ گول میز کانفرنس سے خطاب کرتے ہوئے جناب آیت اللہ جنتی نے کہا کہ امت مسلمہ کو بہت سارے مسائل درپیش ہیں، جن کے حل کے لیے انتشار وخلفشار کی بجائے امت کو وحدت کا راستہ اختیار کرنا ہوگا۔ انہوں نے کہا کہ شورائے نگہبان اور اسلامی نظریاتی کونسل میں بہت سے امور مشترک ہیں، تاہم شورائے نگہبان کو ایران کے آئین میں یہ تحفظ حاصل ہے کہ اس کے فیصلوں کو کسی جگہ چیلنج نہیں کیا جا سکتا۔ یہ کونسل ایران کی پارلیمنٹ کے فیصلوں اور قانون سازی کا بھی جائزہ لیتی ہے کہ وہ اسلام کے مطابق ہیں یا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ شورائے نگہبان کی وجہ سے آج تک ایران میں کوئی ایسا قانون نہیں بنا جو خلاف اسلام ہو۔ وہ اس بات کا بھی جائزہ لیتی ہے کہ کیا کوئی ایسا قانون تو نہیں جو آئین کے خلاف ہو، علاوہ ازیں کونسل ایران میں ہونے والے ہر قسم کے انتخابات کی بھی نگرانی کرتی ہے۔

ڈاکٹر منظور احمد ریکٹر بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد نے اپنے خطاب میں کہا کہ وحدت امت کا تصور بہت رومانوی ہے لیکن اس کی راہ میں بہت سی مشکلات حائل ہیں، یہی وجہ ہے کہ او آئی سی کا ادارہ اب تک کوئی نمایاں کام سرانجام نہیں دے سکا۔ امت مسلمہ کو بہت سے مسائل درپیش ہیں، جو علماء اور دانشوروں کی توجہ کے مستحق ہیں مثلاً کیا اسلامی فلاحی مملکت بنانے کے لیے تمام اسلامی ممالک کے قوانین میں یکسانیت ضروری ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں اجتہاد کے تصور کو دوبارہ غور سے دیکھنا پڑے گا، اس لیے کہ ہم نے زیادہ تر انحصار قیاس پر کیا

اور مقاصد شریعت ہماری نظروں سے اوجھل ہو گئے۔ قوانین کی تشکیل میں بہت احتیاط کی بھی ضرورت ہے کیونکہ مسلمان ممالک نے حقوق انسانی سے متعلق مختلف دستاویزات پر بھی دستخط کیے ہیں، جن کی رعایت ضروری ہے۔

پاکستان وایران قریبی ہمسایہ ممالک ہیں، انہیں آپس میں مل کر اس کام کا آغاز کرنا چاہیے اور پھر اس کا دائرہ دیگر اسلامی ممالک تک بڑھا دیا جائے۔

شرکاء نے ایران میں ہونے والے اسلامی قانون سازی کے عمل میں گہری دلچسپی کا اظہار کیا اور وفد کے ارکان سے مختلف سوالات کیے۔ آیت اللہ جنتی نے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ ایران میں عوام اسلام ہی سے مکمل طور پر وابستہ ہیں۔ مجتہدین اور اصحاب فتویٰ کے فتاویٰ اخبارات وجرائد میں شائع ہوتے رہتے ہیں اور عوام ان کی پیروی کرتے ہیں۔ عوام کی اسلام سے محبت کا اندازہ اس سے لگائیے کہ اسلامی انقلاب کی تائید میں ۹۸.۲ فیصد لوگوں نے رائے دی تھی۔ جاگیرداری نظام سے متعلق ایک سوال کے جواب میں انہوں نے کہا کہ جب اسلامی حکومت قائم ہوئی تو ناجائز دولت کو ضبط کر لیا گیا تھا، موجودہ ایرانی صدر بھی عدلِ اجتماعی کے علمبردار ہیں، وہ عوام کی حالت بہتر بنانا چاہتے ہیں کیونکہ اسلامی حکومت عوام کی بنیادی ضروریات فراہم کرنے کی ذمہ دار ہوتی ہے۔ بہر حال علمائے ایران کے خیال میں جائز دولت کمانے پر کوئی قدغن نہیں لیکن اسے لامحدود بھی نہیں ہونا چاہیے۔ اسلامی بینکنگ سے متعلق ایک سوال کے جواب میں انہوں نے کہا کہ اسلام

میں ربا کو حرام قرار دیا گیا ہے، جس قانون میں ربا کا ادنیٰ شائبہ بھی ہو، وہ قانون پاس نہیں ہو سکتا البتہ اسلامی بینکنگ کے بارے میں ہمیں بھی بہت سی مشکلات درپیش ہیں، جن پر قابو پانے کے لیے کوششیں کی جارہی ہیں۔ ایک اور سوال کے جواب میں انہوں نے کہا کہ ایران کے آئین کے مطابق قانون سازی صرف ایک فقہی مکتب فکر کی بنیاد پر نہیں کی جاتی بلکہ کتاب و سنت، تمام فقہی مکاتب فکر کے مشترکہ اصول اور مقاصد شریعت کی بنیاد پر اجتہاد واستنباط کیا جاتا ہے۔ انہوں نے ایک اور سوال کے جواب میں کہا کہ ایران میں کوئی غیر ملکی ملٹری بیس نہیں بنا سکتا، خواہ یہ امن کے نام پر ہی ہو، یہی وجہ ہے کہ ہم نے سائنس وٹیکنالوجی کے اداروں میں بھی کسی کی مداخلت قبول نہیں کی۔

مولانا عبدالعزیز حنیف نے اپنے خطاب میں تجویز پیش کی کہ اہل علم و دانش پر مشتمل ایک بین الاقوامی فورم تشکیل دیا جائے، جو مختلف اسلامی ممالک کے ذمہ داروں سے رابطہ قائم کر کے انہیں احساس دلائے کہ ہم کب تک اسلام اور مسلمانوں کے دشمنوں کے ہاتھوں میں کھیلتے رہیں گے۔

جناب آیت اللہ جنتی سربراہ شورائے نگہبان، ایران نے اسلامی نظریاتی کونسل کے زیر اہتمام "مسلم دنیا اور عہدِ حاضر کے چیلنج" کے موضوع پر لیکچر دیتے ہوئے کہا کہ یہ وہی تعلیمات تھیں، جن پر عمل پیرا ہو کر نصف صدی سے بھی کم عرصہ میں مسلمان نصف دنیا کے مالک بن گئے تھے۔ اموی اور عباسی ادوار میں جب مسلمانوں نے ان تعلیمات کو فراموش کر دیا تو ان کی حکومت پارہ پارہ ہو گئی اور عصر حاضر میں جب انہی تعلیمات کے پرچم کو امام خمینی نے بلند کیا تو ایران کے مسلمانوں نے ان کی آواز پر لبیک

کہتے ہوئے اسلامی انقلاب برپا کر دیا، جس کی بدولت آج ایران معاشرتی، معاشی، سیاسی حتیٰ کہ ایٹمی میدان میں بھی بے پناہ ترقی کر کے رول ماڈل کا کردار ادا کر رہا ہے۔ آج اگر دیگر مسلم ممالک میں بھی ارباب علم و دانش اور اصحاب منبر و محراب علماء کرام اسلام کی سچی اور پاکیزہ تعلیمات کو نوجوانوں کے سامنے پیش کریں تو یقیناً اس کی آواز پر لبیک کہیں گے۔ آج بھی اگر ظلم کو ختم کر کے عادلانہ نظام برپا کر دیا جائے تو مسلمان اپنی عظمت رفتہ کو حاصل کر سکتے ہیں۔

ڈاکٹر محمد خالد مسعود چیئرمین، اسلامی نظریاتی کونسل نے جناب آیت اللہ جنتی سربراہ شورائے نگہبان اور ان کے ہمراہ آنے والے وفد کی اسلامی نظریاتی کونسل میں آمد کو تاریخی موقع قرار دیتے ہوئے مہمانان گرامی کا خیر مقدم کیا اور انہوں نے شورائے نگہبان اور اسلامی نظریاتی کونسل کے وفود کے باہمی تبادلوں کو ایک دوسرے کے تجربات سے استفادہ کے لیے ایک مفید اور مؤثر قدم قرار دیا۔

شورای نگهبان
دبیر

جمهوری اسلامی ایران

شماره: ۲۰/۲۷۱۹۳
تاریخ: ۸۷/۳/۲۱
پیوست: ....
طبقه‌بندی: ....

باسمه تعالی

جناب آقای دکتر خالد مسعود
رئیس محترم شورای ایدئولوژی اسلامی پاکستان

سلام علیکم

اکنون که از سفر بسیار مفید پاکستان به میزبانی شورای محترم ایدئولوژی اسلامی
به میهن عزیز بازگشته ایم لازم می دانم از پذیرائی بسیار خوب همراه با مهربانی فراوان
جنابعالی و سایر اعضاء محترم تشکر و قدردانی نمایم.
حضور در جمع همکاران شما در شورای ایدئولوژی، ملاقات با رئیس جمهور محترم
پاکستان، رؤسای محترم مجالس سنا و ملی و بازدید از دادگاه شریعت و ملاقات با
رئیس و اعضاء محترم این دادگاه از جمله مواردی بود که برای هیات جمهوری اسلامی
ایران مفید و آموزنده بود.
همچنین دیدار با علمای اسلامی و بحث و گفتار پیرامون مباحث مشترک اسلامی
فرصت مغتنمی بود که ان شاءالله ادامه یابد.
ضمن تشکر مجدد از میزبانی آن شورا، امیدوارم که انجام اینگونه ملاقاتها به توسعه
روابط همه جانبه بین دو کشور دوست و برادر جمهوری اسلامی پاکستان و جمهوری
اسلامی ایران منجر شود.

احمد جنتی
دبیر شورای نگهبان

جناب ڈاکٹر محمد خالد مسعود، چیئرمین، اسلامی نظریاتی کونسل

اب جبکہ ہم اسلامی نظریاتی کونسل کی میزبانی میں پاکستان کا نہایت مفید دورہ مکمل کر کے ایران واپس آچکے ہیں، ضروری سمجھتا ہوں کہ آپ اور آپ کے دیگر اراکین کی نہایت پرخلوص پذیرائی کا شکریہ ادا کروں۔ اسلامی نظریاتی کونسل میں آپ کے اراکین کے ساتھ میٹنگ، صدر پاکستان، سینٹ کے چیئرمین، پارلیمنٹ کی اسپیکر سے ملاقات، وفاقی شرعی عدالت کا دورہ اور اس کے سربراہ اور دیگر جج صاحبان سے ملاقات ان جملہ موارد میں سے ہے جو اسلامی جمہوریہ ایران کے وفد کے لیے بہت اہم اور مفید تھے۔

اسی طرح علمائے اسلام سے ملاقات اور مشترکہ اسلامی مباحث پر بحث و گفتگو ایک ایسا مناسب موقع تھا جس کو انشاء اللہ جاری رہنا چاہیے۔

میں ایک بار پھر اسلامی نظریاتی کونسل کی میزبانی کا شکریہ ادا کرتا ہوں اور مجھے امید ہے کہ اس قسم کی ملاقاتوں سے دونوں ممالک اور برادر ممالک کے درمیان ہمہ گیر تعلقات کو مزید فروغ حاصل ہوگا۔

احمد جنتی سیکرٹری، شورائے نگہبان

اسلامی نظریاتی کونسل کے وفد کا دورہ سعودی عرب

سن ۲۰۰۴ء میں اسلامی نظریاتی کونسل نے اس ضرورت کو محسوس کیا کہ عالم اسلام کے ان اداروں اور تنظیموں کے ساتھ ربط ضبط کا اہتمام کیا جائے جو دور حاضر میں اسلامی قوانین وتعلیمات کی تدوین اور تعبیر نو کے کام میں مصروف ہیں تا کہ امت مسلمہ میں فکری وحدت پیدا کی جائے۔ اس حوالے سے اسلامی نظریاتی کونسل کے ایک وفد نے ۴ سے ۱۲ر جون تک سعودی عرب کا دورہ کیا۔ وفد میں درج ذیل افراد شامل تھے:

۱- ڈاکٹر محمد خالد مسعود، چیئرمین
۲- ڈاکٹر محسن مظفر نقوی، رکن
۳- مولانا عبداللہ خلجی، رکن
۴- جناب ریاض الرحمٰن، سیکرٹری

وفد نے دورے میں جہاں عمرہ کی سعادت حاصل کی وہاں مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ اور جدہ میں مختلف اداروں کا دورہ کیا اور اہل علم سے ملاقاتیں کیں۔ مدینہ منورہ میں شاہ فہد قرآن کمپلیکس ان لوگوں کے لیے بطور خاص دلچسپی کا باعث ہے جو اس مبارک شہر میں آتے ہیں۔ ۲۵۰۰۰۰ مربع میٹر پر پھیلے اس ادارے کی بنیاد ۱۹۸۲ء میں شاہ فہد بن عبدالعزیز نے رکھی۔ اس ادارے کے قیام کا مقصد قرآن مجید کی ترویج واشاعت ہے اور اس کیلیے گذشتہ سالوں میں غیر معمولی خدمت سرانجام دی گئی ہے۔ یہ کمپلیکس اس وقت مسجد، انتظامی دفاتر، لائبریری، ریستوران، ڈسپنسری اور دیگر عمارتوں پر مشتمل ہے اور اسے وہ تمام سہولیات فراہم کی گئی ہیں جن کا تعلق قرآن مجید کی اشاعت اور اس کے پیغام کو عام کرنے سے ہے جناب علی بن حسن الحجازی اس کے نگران ہیں جنھوں نے یہاں وفد کا استقبال کیا اور ادارے کے بارے میں تفصیلات سے آگاہ کیا۔ یہ ادارہ اب تک قرآن مجید کے 90 ایڈیشنوں پر مشتمل 165 ملین نسخے تیار کر چکا ہے جن میں سے 142 ملین تقسیم کیے جا چکے ہیں۔

وفد کا اگلا پروگرام مدینہ یونیورسٹی کے وائس چانسلر سے ملاقات تھا۔ یہ یونیورسٹی جون 2007ء میں رجسٹر ہوئی۔ یہ یونیورسٹی ایک کونسل کے زیر اہتمام کام کر رہی ہے جس کے سربراہ ڈاکٹر شہزاد بندر بن سلمان بن محمد السعود ہیں۔ اس یونیورسٹی میں عربی، اسلامیات، آئی ٹی اور فنانس سمیت مختلف شعبوں میں ایم اے اور پی ایچ ڈی تک تعلیم دی جاتی ہے۔ یونیورستی میں 800 غیر ملکی طالب علم ہیں۔ یونیورسٹی نے حال ہی میں قانون وشریعہ میں ایم اے کا آغاز کیا ہے۔ غیر ملکی طلبہ کے تمام اخراجات کی ذمہ دار یونیورسٹی ہے۔ وفد نے یونیورسٹی کے وائس چانسلر کے ساتھ بطور خاص اس امر پر بات کی کہ کس طرح پاکستانی اداروں اور یونیورسٹی کے مابین علمی تعاون کے مواقع پیدا کیے جاسکتے ہیں۔

مکہ مکرمہ میں یونیورسٹی نے الحرمین الشریفین میوزیم کا دورہ کیا۔ یہ میوزیم بیت اللہ اور مسجد نبوی کی تاریخ کو محفوظ بنانے کے لیے قائم کیا گیا ہے۔ اور اس میں نادر تاریخی اشیا جمع کردی گئی ہیں جن کا تعلق ان مقدس مقامات کی تاریخ سے ہے۔ مثال کے طور پر یہاں کعبہ کے اس دروازے کا اوپر کا حصہ محفوظ ہے جو لکڑی اور سونے سے بنا ہے اور جس کا تعلق عثمانی عہد سے ہے۔ یہاں وہ گھڑیال بھی ہے جو عثمانی خلیفہ سلطان عبدالحمید نے برطانیہ سے بیت

اللہ کے لیے خریدا تھا۔ اس طرح کعبۃ اللہ کا ممبر اور اس کے دروازے سمیت بے شمار تاریخی اہمیت کی حامل اشیا موجود ہیں۔

اسلامی نظریاتی کونسل کا وفد وہ فیکٹری دیکھنے بھی گیا جہاں غلاف کعبہ تیار کیا جاتا ہے۔ رسالت مآب ﷺ سے پہلے یہ غلاف دو حصوں پر مشتمل تھا۔ اب اس کے پانچ حصے ہیں۔

۱۰؍ جون کو وفد نے مؤتمر عالم اسلامی کے دفاتر کا دورہ کیا اور اس تنظیم کے سیکرٹری جنرل ڈاکٹر عبداللہ بن المحسن الترکی سے ملاقات کی۔ وفد کے سربراہ ڈاکٹر محمد خالد مسعود نے میزبان کو کونسل کے بارے میں تفصیلات بتائیں اور انہیں بین الاقوامی بین المذاہب کانفرنس کے کامیاب انعقاد پر مبارک باد دی۔ وفد کے سربراہ نے موتمر کے راہنماؤں سے اس موضوع پر بھی بات کی کہ کس طرح مختلف اسلامی ممالک میں شرعی قوانین کے حوالے سے ہونے والے کام تک رسائی کے لیے موتمر کونسل کی مدد کرسکتی ہے۔ مؤتمر کے سیکرٹری جنرل نے اس سے پورا اتفاق کیا اور یہ تجویز دی کہ اس حوالے سے اگر باضابطہ درخواست کی جائے تو اس پر فوری عمل درآمد ہوگا۔

جدہ کی اسلامی فقہ اکیڈمی کے دورے کے موقع پر وفد کے سربراہ نے اپنے دورے کے مقاصد بیان کرتے ہوئے کہا کہ کونسل اس بات سے بطور خاص دلچسپی رکھتی ہے کہ مسلم معاشروں کو نظام عدل، بینکنگ اور دیگر عائلی وقانونی معاملات کی شریعت کے مطابق تشکیل نو کے جس چیلنج کا سامنا ہے، اس حوالے سے مسلمان ممالک کے فقہی وقانونی اداروں کے مابین رابطے کی شدید ضرورت ہے۔ انہوں نے اکیڈمی کے کام سے دلچسپی کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ کونسل ان مسائل کے حوالے سے اکیڈمی کے علمی کام سے استفادہ کرنا چاہتی ہے۔ وفد کو بتایا گیا کہ ان مسائل پر فقہ اکیڈمی اب تک ساٹھ رپورٹس شائع کرچکی ہے جو سی ڈیز کی صورت میں میسر ہیں سیکرٹری جنرل اکیڈمی کا کہنا تھا کہ عائلی مسائل، قرض، انشورنس، تعلیم، شرح منافع، قسطوں میں خریداری، جدید مواصلاتی معاہدوں، پوسٹ مارٹم اور دیگر بہت سے معاشی مسائل پر اکیڈمی میں خصوصی تحقیق ہو رہی ہے تاکہ ان جدید معاملات کو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں سمجھا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ کس طرح انہیں اسلام کے مطابق ڈھالا جاسکتا ہے۔ وفد کے سربراہ اور چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل نے تجویز پیش کی کہ ان مسائل کے حوالے سے فقہ اکیڈمی کے زیر اہتمام جو سیمینار، ورکشاپس اور مباحث ہوں اس میں کونسل کو بھی بطور ex-officio رکن شامل کیا جائے۔ چیئرمین کونسل نے یہ تجویز بھی دی کہ ایک ایسا مرکز قائم ہونا چاہیے جہاں اسلامی معلومات ہر کسی کے لیے میسر ہوں۔ سیکرٹری جنرل فقہ اکیڈمی نے اس سے اتفاق کیا۔ اس ملاقات میں یہ بات بھی سامنے آئی کہ اکیڈمی کے سیکرٹری جنرل ڈاکٹر عبدالسلام داد العبادی کی کتاب ''اسلامی شریعت میں تصورت ملکیت (تین جلدیں)، اردو میں ترجمہ جائے گا اور یہ خدمت بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی سرانجام دے گی۔ اس پر چیئرمین کونسل، جو اسلامی یونیورسٹی کے بورڈ آف ٹرسٹی کے رکن بھی ہیں، نے یہ کہا چونکہ یونیورسٹی کے ریکٹر ڈاکٹر منظور احمد کونسل کے بھی رکن ہیں اس لیے ان سے بات کرکے وہ اس ترجمہ کی جلدی تکمیل کی کوشش کریں گے اور اگر ضرورت محسوس ہوئی تو کونسل خود اس ترجمے کا اہتمام کرے گی۔ چیئرمین کونسل نے بتایا کہ کونسل ہر سال ادارے کے یوم تاسیس کے موقع پر اگست میں ایک خصوصی لیکچر کا اہتمام کرتی ہے اور اس سال کے لیے ڈاکٹر عبدالسلام کو دعوت دی گئی جس پر انہوں نے اصولی طور پر اتفاق کیا۔

ڈاکٹر عبداللہ بن المحسن الترکی

وفد نے اس دورے کو مفید اور آرام دہ بنانے کے لیے سعودی عرب کی حکومت اور حکام کا خصوصی شکریہ ادا کیا اور ان اقدامات کو سراہا جو اس باب میں متعلقہ اداروں کی طرف سے کی گئیں۔

تقریب یوم تأسیس

اسلامی نظریاتی کونسل کا قیام ۴/اگست ۱۹۶۲ء کو عمل میں آیا تھا۔ کونسل کے کام کے تعارف اور اسلامی قانون کے بارے میں آگاہی کو بہتر بنانے کی غرض سے کونسل کے یوم تأسیس منانے کی منظوری کونسل نے دی تھی۔ چنانچہ پہلی مرتبہ یکم تا ۷/ اگست ۲۰۰۵ء کو ''ہفتہ تقریبات بسلسلہ یوم تأسیس'' کے عنوان سے مختلف علمی موضوعات پر لیکچرز اور بحث و مباحثہ کی پانچ تقریبات منعقد کی گئیں۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے سالانہ رپورٹ ۰۶-۲۰۰۵ء ص: ۲۸۷ تا ۲۹۰) بعد ازاں تقریباً ہر سال کونسل کے یوم تأسیس منانے کا اہتمام کیا جاتا رہا۔

۰۸-۲۰۰۷ء میں بھی یہ سلسلہ جاری رکھا گیا اور اس سلسلے میں پہلی تقریب کا انعقاد یکم اگست ۲۰۰۸ء بوقت ساڑھے آٹھ بجے رات کونسل کے کمیٹی ہال میں کیا گیا۔ اس تقریب کے احوال پر مشتمل مزید تفصیل ذیل میں ملاحظہ ہو۔

موضوع: علامہ اقبال کا تصور اجتہاد
جناب جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال

مہمان خصوصی: جناب حامد سعید کاظمی مشیر وزیر برائے وزارت مذہبی امور،

افتتاحی خطاب: ڈاکٹر محمد خالد مسعود، چیئرمین، اسلامی نظریاتی کونسل

تقریب میں اراکین کونسل سابق اراکین کونسل معاشرے کے مختلف طبقوں سے تعلق رکھنے والے علمی شخصیات اور کونسل کے شعبہ ریسرچ کے افسران و اہلکاران نے شرکت کی۔ تقریب کا آغاز تلاوت قرآن مجید سے ہوا۔

جناب چیئرمین نے اپنے افتتاحی خطاب میں مہمان گرامی کی تقریب میں شرکت پر خیر مقدم کرتے ہوئے یوم تأسیس منانے کا پس منظر بتایا جناب چیئرمین نے کہا:

> ''کونسل یکم اگست ۱۹۶۲ء کو معرض وجود میں آئی تھی اور ۲۰۰۵ء سے ہم نے یوم تأسیس کی تقریب منانے کا آغاز کیا ہے۔ یہ بات باعث مسرت ہے کہ اس دفعہ جب ہم یہ تقریب منا رہے ہیں تو یہ ماہ معراج ہے، ماہ استقبال رمضان ہے اور ہمارے یوم آزادی کا تعلق بھی اسی ماہ سے ہے۔ اس تقریب کے لیے ہم نے علامہ اقبال کے تصور اجتہاد پر لیکچر کا اہتمام کیا ہے، کیونکہ کونسل کی بنیاد بھی اسی تصور اجتہاد پر ہے، جو اقبال نے پیش کیا تھا۔

بعد ازاں! سیکرٹری کونسل جناب ریاض الرحمٰن نے تفصیل کے ساتھ کونسل کے دستوری فرائض منصبی، اہداف، طریق کار اور اب تک کی کارکردگی پر روشنی ڈالی۔

ابتدائی کارروائی اور گفتگو کے بعد فرزند علامہ اقبال جناب جسٹس (ر) ڈاکٹر جاوید اقبال نے ''اقبال کے تصور اجتہاد'' کے موضوع پر گفتگو کی جناب جاوید اقبال نے کہا کہ احیائے فکر و تمدن اسلامی کے بارے میں اقبال کے افکار کی متفرق جہتوں میں سے ایک جہت جو خصوصی طور پر غور طلب ہے، وہ ان کا ''تقلید'' کو مسترد کر کے ''اجتہاد مطلق'' پر اصرار ہے، جس کا اختیار انہوں نے منتخب مسلم اسمبلی کو دیا ہے۔ منتخب اسمبلی کو اجتہاد کا اختیار دیتے ہوئے اقبال کو اس بات کا احساس تھا کہ آج کل مسلم اسمبلی فقہ کی باریکیوں سے ناواقفیت کے سبب اسلامی نوعیت کی قانون سازی کرتے وقت غلطیوں کا ارتکاب کر سکتی ہے، اس کے تدارک کیلئے انہوں نے تجویز دی کہ علماء کا ایک مقرر کردہ بورڈ ایسے معاملات میں اراکین کی رہبری کرے۔ ان کے نزدیک بہتر طریقہ یہ ہے کہ اسمبلی کے منتخب اراکین میں ایسے وکلاء کی ایک مخصوص تعداد بطور ٹیکنوکریٹ منتخب کی جائے، جنہوں نے فقہ اسلامی کا مطالعہ جدید قانون کی روشنی میں کیا ہو۔ اس بارے میں وہ اسلامی ریاست کے لاء کالجوں کے نصاب میں ایسے اضافے کے خواہشمند تھے، جس کے ذریعے عربی زبان کے مطالعے کے ساتھ ان کے تجویز کردہ نئے شعبوں میں اعلیٰ تعلیم کی تحصیل کا بندوبست کیا جا سکے۔ اسی طرح وہ مسلم اسمبلی میں ایسے اشخاص کے بطور ٹیکنوکریٹس منتخب ہونے کے بھی قائل تھے، جو جدید علوم مثلاً بینکنگ، اکاؤنٹنگ، معاشیات وغیرہ میں مہارت رکھتے ہوں۔ ایسے وکلاء اور ماہر ٹیکنوکریٹس کی رہبری میں پارلیمنٹ بقول اقبال ''اجماع'' کی صورت میں ''اجتہاد مطلق'' کے ذریعے اسلامی قانون سازی کے قابل تصور کی جائے۔ اقبال کے مطابق اجتہاد کے لیے جہد کا متقی و پرہیز گار ہونا جیسی شرائط کی ضرورت نہیں رہی۔ اقبال کا تصور ریاست اسلامی بھی ہے، جمہوری بھی، فلاحی بھی ہے اور انسانی بھی، مگر اسے جدید بنانے کی خاطر جس طرح اجتہاد کا اختیار وہ پارلیمنٹ کو دیتے ہیں، اسے پاکستان میں عمل میں لائے جانے کا فی الحال کوئی امکان نہیں کیونکہ اس کے لیے پاکستانی مسلم قوم ابھی تیار نہیں ہے۔

جناب جسٹس (ر) ڈاکٹر جاوید اقبال کے خطاب کے بعد مہمان خصوصی مشیر وزارت مذہبی امور جناب حامد سعید کاظمی نے خطاب کیا اور کہا کہ کوئی بھی انسانی معاشرہ قانون کے بغیر متصور نہیں ہو سکتا۔ ہم بحیثیت مسلمان یقین رکھتے ہیں کہ ہمارے خالق و مالک نے ہمارے لیے زندگی بسر کرنے کے لیے حدود و قیود متعین کر دیئے ہیں۔ انہی حدود و قیود کو قانون کا نام دیا جاتا ہے مگر بدلتے ہوئے حالات کے مطابق ہمیں کچھ نہ کچھ کرنا اور انہیں بنا سنوار کر پیش کرنا پڑتا ہے اور اسلامی نظریاتی کونسل اسی فرض کو ادا کر رہی ہے۔ کونسل کا دستوری فرض ہے کہ وہ قانون سازی میں پارلیمنٹ کی رہنمائی کرے۔ اس ضمن میں ہر دور میں کونسل کی خدمات قابل ستائش رہی ہیں۔ کونسل کی طرف سے مجلّہ ''اجتہاد'' اور ویب سائٹ کا اجراء نہایت خوش آئند اقدام ہے، جن سے عام لوگوں کو رہنمائی بھی ملتی اور کونسل کی کارکردگی سے مستفید ہونے کا موقع بھی ملتا۔

تقریب کے آخر میں سوال و جواب کی نشست کا اہتمام کیا گیا سامعین کی طرف سے اٹھائے گئے سوالات کا جناب جسٹس (ر) ڈاکٹر جاوید اقبال نے جوابات دیئے چیئرمین کونسل جناب ڈاکٹر خالد مسعود نے بھی بعض نکات کی وضاحت کی۔

ملائیشیاء میں نفاذ شریعت

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، ملائیشیا کے علماء اور دانشوروں کا ایک وفد سہ روزہ دورے پر، پاکستان میں اسلامی قانون سازی اور اسلامی تعلیم کی سرگرمیوں کا جائزہ لینے کے لیے پاکستان پہنچا۔

ملائیشیاء کی بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی کے بین الاقوامی ادارہ فکر وثقافت اسلامی کے علماء اور دانشوروں کا ایک وفد سہ روزہ دورے پر، اسلامی نظریاتی کونسل کی دعوت پر پاکستان میں اسلامی قانون سازی اور اسلامی تعلیم کی سرگرمیوں کا جائزہ لینے کے لیے پاکستان پہنچا۔ وفد نے شرعی عدالت، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلامی نظریاتی کونسل کے علاوہ دیگر تعلیمی اداروں کا دورہ کیا۔ یکم نومبر ۲۰۰۷ کو اسلامی نظریاتی کونسل نے ''ملائیشیاء میں نفاذ شریعت'' پر لیکچر کا اہتمام کیا جس سے خطاب کرتے ہوئے ڈاکٹر بہارالدین نے کیا۔ دور جدید میں اسلامی قانون کے نفاذ کے سلسلے میں معاشروں اور ریاستوں کو بہت سے مسائل درپیش ہیں۔ جس کا حل باہمی تبادلہ خیالات اور تجربات میں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی نظریاتی کونسل نے گزشتہ سال ایک پروگرام شروع کیا۔ اس پروگرام میں ارکان کونسل پر مشتمل وفود نے مصر، سعودی عرب، قطر، ایران اور ملائیشیاء کا دورہ کیا۔ ملائیشیاء کے علماء اور دانشوروں کے وفد کا یہ دورہ اسی سلسلے کی کڑی ہے۔ اس سال ایران، مراکش، شام اور دیگر ممالک کے علماء اور دانشور کا پاکستان کا دورہ بھی اسی جانب ایک اہم قدم ہے۔ جس سے یہ امید کی جاتی ہے کہ اسلامی قانون سازی کے سلسلے میں ان مقتدر اداروں کے مابین مطبوعات اور قانونی مواد کے تبادلے کے ساتھ ساتھ باہمی تجربات اور کوششوں پر گفت وشنید سے وسیع تر مشاورت اور ہم آہنگی کو فروغ ملے گا۔

ملائیشیاء میں نفاذ شریعت کی وضاحت کرتے ہوئے آپ نے کہا کہ ملائشیاء میں اسلام کا ظہور چودھویں صدی عیسوی میں ہوا۔ سورج کی شعائیں انگریز دور میں کچھ دھندلا سی گئیں مگر انگریز دور میں بھی مذہب میں مداخلت نہیں کی گئی۔ ملائشیاء میں بھی فیڈریشن کا مذہب اسلام ہی ہے۔ مگر آئین میں ہر شہری کو مذہبی آزادی حاصل ہے۔ ملائشیاء میں تمام ریاستوں میں ایک مذہبی کونسل ہے۔ جس کا کام اسلامی معاملات کی نگرانی کرنا اور حاکم وقت کو تجاویز فراہم کرنا ہے۔ فیڈرل آئین اسلامی محرکات کو یقینی بناتا ہے۔ مسلم کورٹس کو مسلمانوں کے معاملات کی نگرانی کا حق حاصل ہے۔ سول کورٹ کے ساتھ ساتھ شریعہ کورٹس بھی قائم ہیں۔ مگر معاملات میں ایک دوسرے سے آزاد ہیں۔ عورت کی شادی کی کم سے کم عمر ۱۶ سال ہے۔ شادی کے لیے رجسٹریشن کا نظام رائج ہے۔ ایک سے زائد شادیوں کی اجازت کچھ اصولوں کے ساتھ دی جاسکتی ہے۔

ڈاکٹر خالد مسعود نے تقریب سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ اسلامی نظریاتی کونسل اسلامی ممالک کے تجربات سے فائدہ اٹھا سکتی ہے۔

خطوط و آراء

السلام علیکم

پہلے تو یہ دو شمارے اتنے خوبصورت اور محنت سے شائع کرنے پر مبارک باد قبول کیجئے۔ دوسرے شمارہ نمبر 1 میں آپ نے اجتہاد خطبۂ اقبال سے دور حاضر تک جو بھی مضمون اکٹھے کیے ہیں وہ ایک بہترین محاکمہ ہیں۔ یہ علامہ کے خطبے سے اب تک جو جدید ترین تحقیق ہوئی ہے اس کا خوبصورت مطالعہ ہے۔ باقی ہماری کراچی والے مہربانوں نے کفر کا فتویٰ لگانے کے سلسلہ میں کوئی کمی نہیں رکھی۔ یہ تو وہی بات ہوئی کہ گجرات سے تعلق رکھنے والے ایک عالم دین کے صاحب زادے علامہ کی شاعری سے اقتباسات لے کر کفر کے الزامات لگائیں۔

بہر حال اس سلسلہ میں آپ کو چاہیے تھا کہ آپ سہیل عمر کی کتاب کے حرف آغاز صفحہ نمبر ۱۲ کی عبارت ''وسائل مطالعہ و تحقیق ۱۹۲۰ء تا ۱۹۲۸ء تک محدود تھے' لہٰذا شاعری کے آزاد' پائیدار اور تخلیقی وسیلے کے مقابلے میں خطبات زمانے کے فکری اور سیاسی تقاضُں' معاشرتی عوام' رجحانات نفسیاتی ردِعمل اور دیگر محرکات کے زیادہ اسیر ہیں۔ دیکھئے۔

دوسری رائے مرزا محمد منور کی ہے جو کہ بہتر انداز میں کہتے ہیں ''ہمیں تشکیل جدید کی روشنی میں دورِ مابعد کے مکتوبات' بیانات' خطبات اور تصریحات کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے۔ علامہ کی سوچ ۱۹۲۹ء تک پہنچ کے رک نہ گئی تھی۔ ''فکر اقبال تشکیل جدید کے بعد'' ایک مستقل کتاب کا تقاضا کرنے والا عنوان ہے (خطبات اقبال نئے تناظر میں۔ بالترتیب صفحات ۱۲' ۱۵) ان مندرجہ بالا باتوں کا حوالہ بھی دیتے۔ آپ نے ان کی بجائے خطبات اقبال کا ناقدانہ جائزہ' املی ڈاکٹر غلام محمد کا حوالہ دیا۔ جو ہماری ناقص رائے میں املی مرتب کنندہ ہے۔ ہم آپ کی رائے مندرجہ حواشی نمبر ۴ کی بھی تائید کرتے ہیں۔ ہو سکے کسی اہل علم سے ان پر نقد و تبصرہ تحریر کروائیں۔

شمارہ نمبر ۱۲ بھی زیر مطالعہ ہے۔ اسلام اور مغرب کے عنوان کے تحت مضمون دیکھ رہا ہوں۔ کیا اچھا ہو اس سلسلے میں جدید معلومات کے ہمراہ کچھ پرانی تاریخ کو بھی زیر بحث لایا جانا۔ اس میں فورٹ ولیم کالج جو کہ اردو ہندی کے تنازعہ کے علاوہ عیسائیت کی تبلیغ کے سلسلہ میں قائم ہوا۔ ہمارے ماہرین زبان و ادب جسے اردو کا خدمت گزار مانتے ہیں۔ اس سلسلہ میں سندھ یونیورسٹی جام شورو کے شعبہ اردو کے مرحوم صدر شعبہ ڈاکٹر نجم الاسلام مرحوم کا مضمون پیش کیا جا سکتا ہے۔

اسی طرح یورپ کے مستشرقین کے کاموں کا جائزہ بھی پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں ان لوگوں کے سلسلہ میں مرحوم ایڈورڈ سعید کی کتاب ترجمہ شدہ شرق شناسی کے نام سے موجود ہے۔

کیا ہی اچھا ہو جدید علم الکلام نمبر کے بعد مستشرقین کی کاوشوں اور ان سے متاثر شدہ ارباب علم کی فہرست تفصیل کے ساتھ نمبر کی صورت میں شائع کیجئے۔ ہم جیسے طالب علموں کے لیے یہ تازہ معلومات بہت کام دیں گی۔

شکریہ

مخلص

میاں مظفر احمد۔ سکنہ چک نمبر 74/10R برائے خانیوال

السلام علیکم

آنجناب کی جانب سے ارسال فرمودہ گرانقدر علمی ارمغان دیدہ زیب کتابی تحفہ آزادیٔ نسواں عہدِ رسالت میں موصول ہوا۔ اس بے پایہ عنایت پر دل کی اتھاگہرائیوں سے شکریہ قبول فرمائیں۔

اسلامی نظریاتی کونسل کے زیرِ اہتمام اس اہم کتاب کا شائع ہونا وقت کی ضرورت کو پورا کیا گیا ہے اس ضخیم کتاب اجمالی فہرست پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہوا کہ اس کتاب میں عورت سے متعلق تمام امور پر تحقیق کی گئی ہے۔ اس اہم کتاب کو شائع کرنے پر آنجناب سمیت تمام اراکین کو خراج تحسین پیش کرتا ہوں بلکہ میری ناقص رائے میں اسلامی نظریاتی کونسل کی جانب سے شائع ہونے والی مطبوعات خطباء تک پہنچانا از حد ضروری ہے تا کہ زیادہ سے زیادہ عوام الناس روشناس ہوسکیں اس کے برعکس عام قاری کا مطالعہ اس کی ذات تک محدود رہتا ہے اختلاف رائے کا ہونا کوئی قبیح فعل نہیں بشرطیکہ علمی بحث ہو شدت کے بجائے حسن اخلاق کا مظاہرہ ہونا چاہیے۔

محمد یونس بن صوفی محمد شریف

نوشاہی محلّہ مغلپورہ جلال پور روڈ ضلع حافظ آباد پوسٹ کوڈ 52110

السلام علیکم ورحمتہ اللہ!

آپ کی نوازش سے مجھ ناچیز کو ''اجتہاد'' کا شمارہ نمبر ا اور نمبر ۲ ملا' بہت ہی دیدہ زیب تھے۔ ابھی تو صرف چیدہ چیدہ صفحات کا مطالعہ کیا ہے۔ لیکن جہاں بھی نظر پڑی خوشی دوبالا ہوگئی۔ یعنی جیسے ظاہری طور پر دیدہ زیب تھا ویسے ہی اندرونی صفحات معلومات سے پر تھے۔ مجھے پہلے کافی گھٹن محسوس ہوتی تھی' میں کسی ایسے ہی رسالہ کے انتظار میں تھا' گویا مجھے اپنے مراد مل گئی۔

باقی محترم ایک چیز کی کمی محسوس ہوئی کہ اس رسالہ پر سالانہ فیس لکھی ہوئی نہ تھی' ہوسکتا ہے اب تک شمارہ نمبر۳ بھی مارکیٹ میں آچکا ہو۔ لہٰذا آپ سے استدعا ہے کہ آپ مجھے مستقل خریداروں میں شمار کریں اور میری طرف ''اجتہاد'' ارسال کیا کریں۔ سالانہ خریداری رقم میں ارسال کردیا کروں گا۔

محترم جناب! ''اجتہاد'' شائع کرکے ''اسلامی نظریاتی کونسل'' کی یہ اچھی کاوش ہے۔ میرے جیسے کئی افراد کا ''اسلامی نظریاتی کونسل'' کے متعلق کوئی اچھا گمان نہ تھا۔ معلوم نہیں وجہ کیا تھی......؟ شاید وجہ یہ ہو کہ ہمارے علماء ہماری ذہن سازی ہی کچھ ایسی کی تھی کہ یہ سب افراد یعنی ''ممبران اسلامی نظریاتی کونسل'' کے تعارف پڑھ کر بہت خوشی ہے کہ یہ تو بڑے بڑے سکالر حضرات ہیں۔

اللہ تعالیٰ آپ کی یہ کاوش ذخیرۂ آخرت بنادے۔ آمین!

والسلام

ابوحذیفہ احمد خیل بمقام زاہد آباد

پوسٹ آفس کلورکوٹ۔30140 ضلع بھکر

السلام علیکم ورحمتہ اللہ وبرکاتہ

میں شیخ زاید اسلامک سینٹر جامعہ کراچی میں گذشتہ پندرہ برس سے درس وتدریس کی ذمہ داری نبھارہی ہوں' یہاں اسلامک اسٹڈیز کے ساتھ ساتھ کمپیوٹر ٹیکنالوجی کے کورسز بھی پڑھائے جارہے ہیں اور ہم ایسے لوگ تیار کرنے کی کوششوں میں مصروف ہیں جو دین ودنیا دونوں میں کامیاب ہوں اور مشرق ومغرب کے درمیان رابطوں کا اہم کام سرانجام دے سکیں۔ چند ہفتوں قبل مجھے میرے ایک عزیز نے یہ مؤقر جریدہ دکھایا تو یقین نہیں آیا کہ اتنا خوبصورت بلکہ حسین وجمیل اور چنیدہ لکھاریوں' دانشوروں اور محققوں کی تحریروں سے آراستہ وپیراستہ یہ جریدہ پاکستان میں شائع ہوا ہے' میں اس شاندار اسلامی' علمی وتحقیقی جریدے کی اشاعت پر اسلامی نظریاتی کونسل کے جملہ اراکین اور اس مجلّے سے وابستہ تمام افراد کو مبارکباد پیش کرتی ہوں۔ امید ہے یہ مؤقر جریدہ اسلام اور اہل مغرب کے درمیان مضبوط پل کا کام انجام دینے کے ساتھ ساتھ نئے مسائل پر لکھنے والوں کو پلیٹ فارم بھی فراہم کرے گا۔

آج کے اس پرفتن دور میں جہاں تبلیغِ دین اسلام کی ضرورت محسوس کی جارہی ہے وہاں دینی مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والوں کے درمیان ہم آہنگی اور اخوت بھی بے حد ضروری ہے۔ اس مقصد کے پیش نظر دیکھا جائے تو آپ کا یہ جریدہ ہوا بہار کی ہے اور سنگِ میل ہے۔ میری آپ سے مؤدبانہ گزارش ہے کہ مجھے یہ جریدہ باقاعدہ ارسال کیا جائے تاکہ ہمارے سنٹر کے طالبعلموں کو ان مضامین اور مقالات سے رہنمائی حاصل ہو۔

خیر اندیش

جہاں آراء لطفی

تسلیمات

جناب کی شخصیت علمی اعتبار سے اور خاص طور پر جدت پسندی اور اجتہادی فکر خاصی شہرت رکھتی ہے۔ آپ کی کتاب ''اقبال کا نظریہ اجتہاد'' تلاش بسیار کے بعد ملی اور مطالعہ بھی کیا۔ خاص طور پر آپ کی زیرنگرانی شائع ہونے والا میگزین ''اجتہاد'' کا پہلا شمارہ بھی بالاستیعاب پڑھنے کا شرف نصیب ہوا۔ اس کے ساتھ جناب سہیل عمر کی کتاب خطبات اقبال کا مطالعہ نئے تناظر میں بھی نظر سے گذری۔ فکر اقبال یقیناً ہمارے لیے اندھیرے میں روشنی کا مینار ہے اور جامد تقلید نے ہمیں جو کچھ دیا ہے۔ وہ بھی روز روشن کی طرح عیاں ہے۔

میگزین اجتہاد واقعی اس فکر کے تسلسل کا نام ہے۔ اس میں بہت عمدگی سے اجتہاد کے موضوع پر معلومات مجتمع کی گئی ہیں اور اسی حوالے سے برادر اسلامی ممالک میں قانون سے متعلق کی جانے والی کوششوں اور اسلام اور مغرب کے ضمن میں بھی مضامین نے میگزین کی صرف ضخامت کو ہی نہیں بڑھایا بلکہ واقعتاً تحقیقی مواد کا مرقع بنادیا ہے۔

میرے لیے یہ اعزاز وسعادت ہے کہ اس کا مطالعہ کیا۔

آپ کا بہت شکریہ

طالب دعا

محمد سفیر

SA-971 گلی نمبر 4 صادق آباد۔ راولپنڈی

شاھد اعوان

حلیہ نبویؐ خوشبو کی تصویر

خطاطی خیال کو تصور یا تصویر کی بنیاد کے طور پر پیش کرتی ہے نہ کہ تصور کو خیال کی بنیاد پر۔ نبیل سفوات

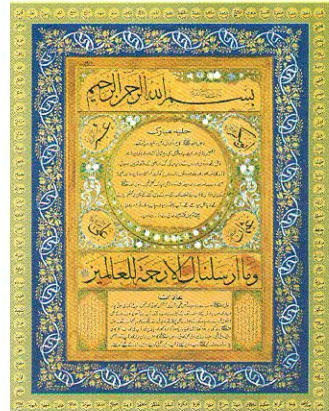
ایسا تصور جسکی تصویر کشی نہ کی جا سکتی ہو کیسے احاطہء خیال میں آ سکتا ہے؟ کیا خوشبو کو مصور کیا جا سکتا ہے؟ حلیہ شریف اس سوال کا جواب ہے۔

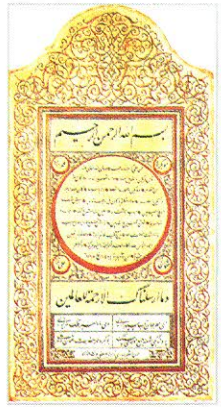
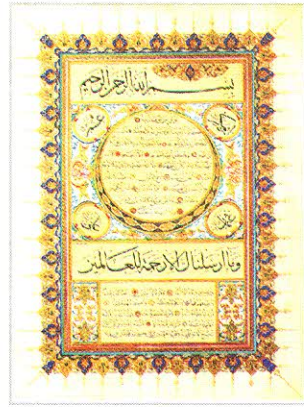
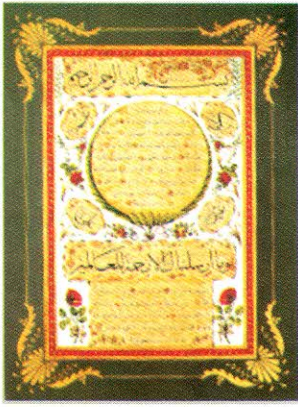
شاندار اور پُرشکوہ تاریخ کی حامل ترک قوم بلاشبہ دورِ حاضر میں بھی اقوام اسلام کے لیے کئی حوالوں سے قابلِ تقلید ہے۔عثمانی ترکوں کی ایک خوبصورت روایت حلیہ شریف کے نام سے آنحضرتؐ کے حلیہ کی اشاعت اور فروغ کی ہے۔اس روایت کی ترویج میں ترک قوم کے عوام اور خواص، علماء اور خلفاء نے بھر پور حصہ لیا جہاں ایک جانب اپنے وقت کے عظیم خطاطوں نے اس کو کمالِ فن کے اس درجے پر پہنچا دیا کہ کسی خطاط کا حلیہ شریف کو جملہ فنی مہارت کے ساتھ لکھنا ہی اس کے لیے مستند ہونے کا ثبوت ٹھہرا، تو دوسری جانب عوام الناس نے خوبصورت تحفہ دینے کے لیے اسے اولین انتخاب بنا کر گویا اس روایت کو دوام عطا کر دیا۔آج بھی ترک گھروں میں حلیہ شریف کی موجودگی اسکا ثبوت ہے۔ترک معاشرہ میں حلیہ شریف کی گھر، دفتر اور مسجد میں موجودگی باعث رحمت سمجھی جاتی ہے۔

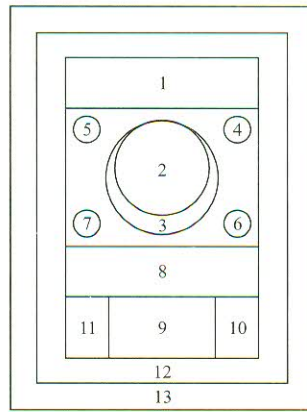
عجمی مسلمانوں میں موجود مصوری کی اس روایت سے قطع نظر کہ جس کے تحت حضرت علی اور دیگر آئمہ کی تصویر کشی کی جاتی ہے، ترک مسلمانوں کے یہاں حلیہ شریف کی صورت میں آنحضرتؐ کی لفظی تصویر کشی کی روایت کی بنیاد بالعموم آنحضرتؐ کے داماد حضرت علیؓ کی روایات اور بیان کردہ الفاظ پر ہے اور یہ ہی اسکے مستند اور معتبر ہونے کی دلیل ہے۔

لغوی طور پر سنگھار، سج دھج، آرائش، جیسے معنوں میں آنے والا لفظ حلیہ مجازی لحاظ سے پیدائش، شکل وصورت اور اچھے اوصاف کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ یہاں اس لفظ کو رسول اکرمؐ کی پیدائش آپؐ کے جسدِ مبارک کی ظاہری صورت اور ان کے اہم اوصاف کو بیان کرنے والی کتاب، لوح یا تختی کے مفہوم کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔سیرت کی بے شمار کتابوں کے باوجود حلیہ شریف کی لوح خاص طرز پر آپﷺ کا تذکرہ کرنے والا کامل ترین اسلوب بیان ہے۔

حلیہ نبویؐ کے عوام میں مقبول ہونے کی سب سے اہم وجہ وہ حدیث شریف ہے۔جسکے مطابق حضرت محمدؐ کو خواب میں دیکھنے والا کوئی مسلمان ان کو حقیقت میں دیکھنے کے برابر درجہ رکھتا ہے۔اور پیغمبر کی محبت کو ہر چیز سے بالاتر رکھنے والی روایت عثمانی نے اس محبت کو بے مثال جانفشانی سے علمی و ادبی جامہ پہناتے ہوئے دوسری قوموں تک پہچانے میں گراں قدر خدمات انجام دی ہیں۔

حلیہ شریف کے بارے میں عوام میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ جس جگہ یہ موجود ہوگا اس جگہ برکت اور امن

ہوگا اور خصوصاً آگ کی طرح کی طبعی آفات سے بچاؤ ہوگا۔ جو اسے پڑھے گا خواب میں اسے زیارتِ رسولؐ اور رسولِ اکرمؐ کی شفاعت نصیب ہوگی۔ ان وجوہات کی وجہ سے حلیہ پہلے پہل سامنے والی جیب میں رکھنے کے لیے خطِ نسخ میں لکھا گیا۔ بعد کے ادوار میں مزید بہتر شکل دیتے ہوئے عثمانی تاریخ میں پہلی بار حلیہ خطاط حافظ عثمان آفندی نے ۱۷ویں صدی میں لوح کی شکل میں تحریر کیا اور موجودہ شکل میں لکھا جانا جاری رکھا گیا۔ حتی کہ ۱۹ویں صدی میں جو حلیہ کی شکلیں ہمارے سامنے آئی ہیں یہ خطاطوں کے لیے بھی فنونِ خطاطی کے عظیم فن پاروں کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اسلامی خطاطی کی پوری روایت میں حلیہ شریف سے زیادہ نمایاں کوئی اور چیز نہیں رہی حلیہ کی خطاطی اسکے پیچیدہ طرز اور مشکل layout کی وجہ سے ہمیشہ ایک چیلنج رہی ہے۔

حلیہ شریف کی روایت سے چند مزید خوبصورت نمونے۔

بلاشبہ یہ حلیہ ترکوں کی اسلامی ثقافت کے لیے کی گئی خدمات میں سے سب سے بڑی خدمت ہے کیونکہ یہ عادت صرف عثمانی روایت نہیں بلکہ ان روایات میں ایک مقبول اضافہ ہے۔

طرزِ تحریر اور ترتیب کے لحاظ سے سیکڑوں قسم کے حلیے موجود ہیں۔ بناوٹ کے لحاظ سے یہ جیسے بھی ہوں ایک حلیہ میں مندرجہ ذیل حصے موجود ہوتے ہیں۔

۱۔ سر والا حصہ
۲۔ درمیان والا حصہ
۳۔ ہلال
۴۔ حضرت ابوبکر
۵۔ حضرت عمر
۶۔ حضرت عثمان
۷۔ حضرت علی
آیت

پاکستان میں میری معلومات کے مطابق پہلی بار اسلامی نظریاتی کونسل نے ۲۰۰۸ میں ۱۲ ربیع الاول کے موقع پر حلیہ شریف کو ترک روایت کے مکمل اعادہ کے ساتھ اردو زبان میں طبع کروا کر قومی سیرت کانفرنس کے موقع پر تقسیم کیا۔ حلیہ کے حاشیہ میں موجود اسمائے نبی ﷺ کو اس روایت میں پاکستانی اضافہ سمجھا جا سکتا ہے۔ اجتہاد کے موجودہ شمارے میں حلیہ شریف کو دوبارہ شائع کیا جا رہا ہے۔

نوٹ: اس مضمون کی تیاری کے لئے میں اپنے ترک دوستوں برادر ہارون، برادر سعات اور برادر یعقوب کا مشکور ہوں۔

علم الکلام، فلسفہ اور غزالی

علم الکلام خود فلسفہ ہی کی ایک شاخ تو ہے بلکہ تاریخی لحاظ سے اگر اسے فلسفہ کی جڑ اور اصل قرار دیا جائے تو بے جا نہیں۔ کیونکہ پہلے پہل کچھ دینی ذہن وفکر کے حامل حضرات ہی نے عقائد وایمانیات کے لیے عقلی طرز استدلال اختیار کیا ہے یا خاص نوع کی دیومالاز Mythology کو حق بجانب ٹھہرانے کے لیے عقل ودانش کے پیمانے وضع کیے ہیں۔ اس کے بعد کہیں جا کر حکما اور فلسفیوں کا گروہ پیدا ہوا ہے جس نے مذہب ودین سے قطع نظر کر کے نفس کائنات یا نفس وجود کے اسرار ورموز معلوم کرنے کی گراں قدر کوششیں کی ہیں۔ اس پس منظر کی روشنی میں دیکھیے تو غزالی کا بیک وقت متکلم وفلسفی ہونا آسانی سے سمجھ میں آجائے گا۔ زیادہ سے زیادہ غزالی کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کے فلسفہ پر تکلم کا پہلو غالب ہے۔ جس کا یہ معنی ہے کہ وہ متکلم فلسفی ہیں اور ابن سینا، فارابی یا ابن رشد کی طرح فلسفی متکلم نہیں۔ جو فلسفی تو زیادہ ہیں مگر علم الکلام میں جن کا حصہ افسوس ناک حد تک کم ہے۔ مزاج اور اسلوب استدلال کے فلسفیانہ ہونے کے علاوہ غزالی کی یہ خصوصیت بھی مسلم ہے کہ انہوں نے خالص فلسفیانہ مسائل سے بھی بحث کی ہے اور فکر ونظر کے سامنے کچھ نئے پیمانے بھی لائے ہیں۔ اس مرحلہ پر غالباً یہ کہنا غیر ضروری ہے کہ یہ بحث تردید فلسفہ کے ضمن میں محض از راہ استطرادنوک قلم پر آگئی ہے اور اس کی وجہ ظاہر ہے۔ غزالی کی زندگی کا مشن دراصل تنقیدی ہے اور وہ یہ ہے کہ یونانی فلسفہ کے تار پود بکھیر دیں۔ اس کی استوار اور محکم عمارت کو بودا ثابت کریں اور اعتماد ویقین کی ان دیواروں کو گرادیں جو خواہ مخواہ اس سے وابستہ کر لی گئی ہیں اور بتائیں کہ علم وآگاہی کے کچھ اور ذرائع بھی ہیں جو قابل لحاظ ہیں اور جن سے یقین واعتماد کی دولت کو حاصل کیا جاسکتا ہے۔

(سرگزشت غزالی، مولانا محمد حنیف ندوی)

فہرست مطبوعات

اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد

سالانہ رپورٹیں

	رپورٹ	سن طباعت
1.	دس سالہ رپورٹ ۱۹۶۲ء تا ۱۹۷۳ء	۱۹۹۲ء
2.	سہ سالہ رپورٹ ۱۹۷۴ء تا ۱۹۷۷ء	جولائی ۱۹۸۶ء
3.	سالانہ رپورٹ ۱۹۷۸-۱۹۷۷ء	فروری ۱۹۷۹ء
4.	سالانہ رپورٹ ۱۹۷۹-۱۹۷۸ء	جنوری ۱۹۸۰ء
5.	سالانہ رپورٹ ۱۹۸۱-۱۹۸۰ء	مئی ۱۹۸۱ء
6.	سالانہ رپورٹ ۱۹۸۲-۱۹۸۱ء	ستمبر ۱۹۸۳ء
7.	سالانہ رپورٹ ۱۹۸۳-۱۹۸۲ء	ستمبر ۱۹۸۳ء
8.	سالانہ رپورٹ ۱۹۸۴-۱۹۸۳ء	مئی ۱۹۸۴ء
9.	سالانہ رپورٹ ۱۹۸۷-۱۹۸۶ء	۱۹۸۸ء
10.	سالانہ رپورٹ ۱۹۸۸-۱۹۸۷ء	جون ۱۹۸۸ء
11.	سالانہ رپورٹ ۱۹۸۹-۱۹۸۸ء	مئی ۱۹۸۹ء
12.	سالانہ رپورٹ ۱۹۹۱-۱۹۹۰ء	مئی ۱۹۹۱ء
13.	سالانہ رپورٹ ۱۹۹۲-۱۹۹۱ء	مارچ ۱۹۹۲ء
14.	سالانہ رپورٹ ۱۹۹۳-۱۹۹۲ء	۱۹۹۳ء
15.	سالانہ رپورٹ ۱۹۹۸-۱۹۹۷ء	جون ۲۰۰۰ء
16.	سالانہ رپورٹ ۱۹۹۹-۱۹۹۸ء	جون ۲۰۰۰ء
17.	سالانہ رپورٹ ۲۰۰۰-۱۹۹۹ء	مئی ۲۰۰۰ء
18.	سالانہ رپورٹ ۲۰۰۱-۲۰۰۰ء	اکتوبر ۲۰۰۲ء
19.	سالانہ رپورٹ ۲۰۰۲-۲۰۰۱ء	جولائی ۲۰۰۳ء
20.	سالانہ رپورٹ ۲۰۰۳-۲۰۰۲ء	اگست ۲۰۰۳ء
21.	سالانہ رپورٹ ۲۰۰۴-۲۰۰۳ء	جولائی ۲۰۰۵ء
22.	سالانہ رپورٹ ۲۰۰۵-۲۰۰۴ء	فروری ۲۰۰۶ء
23.	سالانہ رپورٹ (سمری) ۲۰۰۵-۲۰۰۴ء	مارچ ۲۰۰۶ء
24.	سالانہ رپورٹ ۲۰۰۶-۲۰۰۵ء	مارچ ۲۰۰۷ء
25.	سالانہ رپورٹ ۲۰۰۷-۲۰۰۶ء	دسمبر ۲۰۰۷ء

قوانین کی اسلامی تشکیل کے بارے میں رپورٹیں

26.	احکام اسلام	مئی ۱۹۸۴ء
27.	اسلامی نظام عدل	فروری ۱۹۸۴ء
28.	اسلامی نظام حکومت	جون ۱۹۸۳ء
29.	رپورٹ آئینی اصلاحات	دسمبر ۱۹۹۱ء
30.	مسودہ اسلامی قانون شہادت ۱۹۸۲ء	اگست ۱۹۸۲ء
31.	رپورٹ بابت قانون شہادت ۱۸۷۲ء	جنوری ۱۹۸۲ء
32.	Islamic Criminal Laws (Part-1) (Hudood)	اپریل ۱۹۸۲ء
33.	Draft Law of Pre-emption	مئی ۱۹۸۱ء
34.	Draft Law of Qisas and Diyat	جون ۱۹۸۱ء
35.	Islamization in Pakistan	مئی ۱۹۸۴ء
36.	Three Shariah Draft Laws 1988	مئی ۱۹۸۹ء
37.	1st Report on Islamization of Laws (Vol.I)	دسمبر ۱۹۸۱ء
38.	2nd Report on Islamization of laws (Vol.II)	مارچ ۱۹۸۲ء
39.	3rd Report on Islamization of laws (Vol. III)	اپریل ۱۹۸۲ء
40.	4thReport on Islamization of laws (Vol. IV)	اپریل ۱۹۸۲ء
41.	5th Report on Islamization of laws (Vol. V)	جنوری ۱۹۸۳ء
42.	6th Report on Islamization of laws (Vol. VI)	فروری ۱۹۸۳ء
43.	7th Report on Islamization of laws (Vol.VII)	مارچ ۱۹۸۳ء
44.	8th Report on Islamization of laws (Vol.VIII)	جون ۱۹۸۳ء

45. 9th Report on Islamization of laws (Code of Criminal Procedure 1898) — ستمبر۱۹۸۳ء
46. 10th Report on Islamization of laws (Muslim Family Laws) — اپریل۱۹۸۳ء
47. and11th Report on Islamization of laws (Insurance Insurance Laws) — مارچ۱۹۸۴ء
48. 12th Report on Islamization of laws (Fiscal System and Fiscal Laws) — مارچ۱۹۸۴ء
49. 13th Report on Islamization of laws (Tax Laws) — اپریل۱۹۸۴ء
50. 14th Report on Islamization of laws(Transfer of Act 1882 Contract Act 1872 Specific Relief Act Propety 1877) — مئی۱۹۸۴ء
51. 15th Report on Islamization of laws — مئی۱۹۸۴ء
52. فائنل رپورٹ (اردو) (۱۸۳۹ءتا۱۴اگست۱۹۷۳ء) — نومبر۱۹۹۸ء
53. فائنل رپورٹ (انگریزی) — دسمبر۱۹۹۶ء
54. جائزہ مجموعہ ضابطہ فوجداری، ۱۸۹۸ء۔ ملاحظات رمجوزہ ترامیم — مئی۲۰۰۰ء
55. قوانین کی اسلامی تشکیل، سلسلہ دوم، جلد اول (قوانین ۱۵راگست ۱۹۷۳ءتا۴رجولائی۱۹۷۷ء) — مئی۲۰۰۰ء
56. رپورٹ جائزہ مجموعہ ضابطہ دیوانی، ۱۹۰۸ء۔ ملاحظات رمجوزہ ترامیم — اگست۲۰۰۰ء
57. تطبيق الشريعة فى باكستان
58. مجلس الفكر الاسلامى بالباكستان (تقرير موجز عن اعماله) — مارچ۱۹۸۰ء
59. مجلس الفكر الاسلامى بالباكستان (تعريف موجزباعماله) — ۱۹۹۳ء
60. توصيات دستوريه، بخصوص نظام الحكومة — ۱۹۸۳ء
61. قوانین کی اسلامی تشکیل، سلسلہ دوم، جلد چہارم (قوانین مجریہ ۱۲راکتوبر۱۹۹۹ءتا۳۱ردسمبر۲۰۰۲ء) — اکتوبر۲۰۰۳ء

معیشت کی اسلامی تشکیل پر رپورٹیں

62. مجموعی سفارشات متعلقہ نظام معیشت (۹۳-۱۹۹۲ء) — دسمبر۱۹۸۴ء
63. اسلامی نظام معیشت — ستمبر۱۹۹۲ء
64. رپورٹ بلاسود بنکاری — ۱۹۸۰ء
65. رپورٹ اسلامی نظام بیمہ — جون۱۹۹۲ء
66. تقرير مجلس الفكر الاسلامى بشان الغاء الفائده من الاقتصاد — ۱۹۸۲ء
67. Introduction of Zakat in Pakistan — ۱۹۸۱ء
68. Elimination of Riba from the Economy and Islamic Modes of Financing — جون۱۹۸۰ء
69. Islamic Insurance System — جون۱۹۹۵ء

نظام تعلیم کے بارے میں سفارشات

70. رپورٹ تعلیمی سفارشات (۱۹۸۲ءتا۱۹۹۳ء) — جون۱۹۸۲ء

معاشرتی اصلاحات

71. رپورٹ معاشرتی اصلاحات — فروری۱۹۹۳ء
72. رپورٹ خاندانی منصوبہ بندی — مارچ۱۹۸۴ء
73. رپورٹ اسلامی معاشرے کی تشکیل — جون۱۹۸۲ء
74. Report on Family Planning — مارچ۱۹۸۴ء

ذرائع ابلاغ کی اصلاح کے بارے میں سفارشات

75. رپورٹ ذرائع ابلاغ عامہ — جون۱۹۸۲ء

استفسارات (کے جوابات) پر رپورٹیں

76. رپورٹ استفسارات (۱۹۶۲ءتا۱۹۸۹ء) — مئی۱۹۸۴ء
77. رپورٹ استفسارات (۱۹۹۰ءتا۱۹۹۱ء) — ستمبر۱۹۹۱ء

متفرق مطبوعات

78. اسلام اور دہشت گردی — ۲۰۰۶ء
79. حدود آرڈیننس ۱۹۷۹ء — فروری۲۰۰۶ء
80. آزادیٔ نسواں، عہد رسالت میں (ترجمہ) چار جلدیں — جون۲۰۰۷ء
81. رسالہ اجتہاد (سہ ماہی): پہلا شمارہ — جون۲۰۰۷ء
82. حدود و تعزیرات، اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا جائزہ — ستمبر۲۰۰۷ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حلیہ مبارک

رسول اللہ ﷺ کا چہرہ گولائی مائل، سفید سرخ رنگ، آنکھیں بڑی اور بہت سیاہ، پلکیں لمبی، پیشانی کشادہ، ابرو کمان دار اور کامل تھے۔ دونوں ابروؤں کے درمیان کی رگ ناراضگی کے وقت نمایاں ہو جاتی، ناک کا بانسہ ہموار اور بلند اور دونوں رخساروں پر گوشت کم، کشادہ دہن، دانت علیحدہ علیحدہ، پیٹ اور سینہ برابر، سینہ کشادہ اور داڑھی مبارک گھنی تھی۔ رسول اللہ ﷺ کے بال دونوں کانوں کے نصف تک تھے، سر کے بال گھنے تھے لیکن نہ گھنگھریالے تھے نہ بالکل سیدھے تھے۔ آپ کا قد درمیانہ، چال باوقار، قدم مساوی، چلتے تو یوں لگتا جیسے بلندی سے اتر رہے ہوں۔

عادات

رسول اللہ ﷺ کو سب سے زیادہ پسند قمیص تھی، جس کی آستینیں کلائی تک تھیں۔ سرخ رنگ کی سوتی چادر اپنے کندھوں پر ڈال لیتے۔ سفید رنگ کے کپڑے پسندیدہ تھے۔ آپ نے تسموں والے جوتے بھی استعمال فرمائے۔ دو سیاہ رنگ کے موزے بھی پہنتے تھے جو نجاشی نے تحفے کے طور پر بھجوائے تھے۔ رسول اللہ ﷺ نے کبھی سیر ہو کر کھانا نہیں کھایا۔ زیادہ تر گزارہ کھجور اور پانی پر تھا۔ آپ کی خوراک اکثر جو کی روٹی ہوتی تھی۔ سفید آٹے کی روٹی بھی کھائی۔ رسول اللہ ﷺ کا بہترین سالن سرکہ تھا۔ آپ کو کدو، میٹھی چیز اور شہد پسند تھا۔ نبی ﷺ جب بستر پر لیٹتے تو آپ دائیں ہتھیلی کو اپنے دائیں رخسار کے نیچے رکھ لیتے۔

وما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین

اسوۂ مبارکہ

آپ ﷺ بیماروں کی بیمار پرسی فرماتے اور جنازوں میں شرکت فرماتے تھے۔ رسول اللہ ﷺ برائی کا برائی سے بدلہ نہیں دیتے تھے بلکہ معاف فرما دیتے اور درگزر کرتے تھے۔ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دست مبارک سے کبھی کسی کو نہیں مارا، آپ ﷺ نے کبھی اپنی ذات کے لئے کسی ظلم کا انتقام نہیں لیا۔ اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں سے منع نہ ہونے پر آپ ﷺ سب سے زیادہ ناراض ہوتے۔ آپ ﷺ مشکل کی جگہ آسان کام کو اختیار فرما لیتے۔ آپ ﷺ ہمیشہ ہنستے مسکراتے رہتے۔ نرم اخلاق، نرم خو تھے۔ سختی، درشتی، شور و غوغا، عیب جوئی اور بخل کو پسند نہیں فرماتے تھے۔ جو چیز پسند نہ فرماتے اس سے تغافل فرماتے۔ امید لگانے والے کو مایوس نہ فرماتے اور نہ اسے ناکام و نامراد لوٹاتے۔ اپنے لیے آپ ﷺ نے تین چیزوں کو ترک فرما دیا تھا (۱) لڑائی جھگڑے کو (۲) چلنے اور بیٹھنے میں اپنے آپ کو بڑا ظاہر کرنے کو اور (۳) بے معنی باتوں اور کاموں میں حصہ لینے کو اور تین چیزوں کو آپ ﷺ نے لوگوں کے حوالہ سے ترک فرما دیا تھا (۱) کسی کی مذمت نہ فرماتے (۲) کسی پر عیب نہ لگاتے اور (۳) نہ کسی کے عیوب تلاش کرتے۔ وہی بات فرماتے جس میں ثواب کی امید ہوتی۔

(امام ترمذی، جامع ترمذی، مناقب النبیؐ اور شمائل ترمذی سے ماخوذ)

خواتین عہد رسالت میں

تصنیف :عبدالحلیم محمد ابوشقہ | ترجمہ :شعبہ تحقیق اسلامی نظریاتی کونسل

اسلام نے سب سے پہلے خواتین کے حقوق اور شرف کے تحفظ کا جو چارٹر عطا کیا تھا، اس کے بغیر ہم ان کے معاشرتی اور سماجی رتبے میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتے ۔ اسلام نے عبادت، وراثت، شہادت اور نکاح وطلاق کے مسائل میں خواتین کو جس آزادی سے ہمکنار کیا۔ معاشرت، معیشت اور سیاست کے میدان میں کام کرنے کے لیے جو حقوق عطا فرمائے، عالم اسلام کے ممتاز مفکر اور نامور مصری سکالر جناب عبدالحلیم محمد ابوشقہ نے اپنی شہرہ آفاق اور چار جلدوں پر مشتمل کتاب

تحریر المرأة فی عہد الرسالة

میں قرآن کریم اور صحیح بخاری ومسلم کی احادیث مبارکہ کی روشنی میں انہیں نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا اور دلنشین اسلوب میں اس بات کو واضح کیا ہے کہ مسلم خواتین اسلامی معاشرے کا ایک نہایت فعال حصہ ہیں، معاشرے کی ترقی میں ان کا کردار بے حد اہمیت کا حامل ہے، خواتین ہر جگہ اور ہر شعبے میں اپنے فرائض بخوبی انجام دے سکتی ہیں۔ سیاست، تجارت، وکالت، طب اور انسانی زندگی کا کوئی شعبہ بھی اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ان کے لیے شجر ممنوعہ نہیں ہے۔ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں خواتین کے حقوق وفرائض کو سمجھنے کے لیے اس کتاب کا مطالعہ بے حد ممد ومعاون ثابت ہوگا۔ یہ کتاب عنقریب زیور طبع سے آراستہ ہو رہی ہے۔

یہ کتاب صرف محصول ڈاک بھیج کر منگوائی جا سکتی ہے۔

اسلامی نظریاتی کونسل

۴۶، اتاترک ایونیو، جی۔۵/۲، اسلام آباد فون: ۹۲۰۵۶۵۲-۰۵۱ فیکس: ۹۲۱۷۳۸۱-۰۵۱

ای میل: contact@cii.gov.pk ویب سائٹ: www.cii.gov.pk

''اجتہاد'' کے اس شمارے کا موضوع ''علم کلام'' ہے۔ سوال یہ ہے کہ علم کلام کا تعلق
تعبیر دین سے ہے، ابلاغ سے یا پھر دونوں سے؟ کسی بات کا ابلاغ اسی وقت موثر
ہوسکتا ہے جب وہ مخاطب کی ذہنی سطح سے مطابقت رکھتا ہو اور اگر مطلوب اسے
قائل کرنا ہے تو پھر یہ بھی لازم ہے کہ وہ مخاطب کے عقلی مسلمات کے مطابق ہو۔
اس اعتبار سے دیکھئے تو استدلال کو ابلاغ سے الگ نہیں کیا جا سکتا اور یوں علم کلام
ابلاغ کا مسئلہ ہے اور تعبیر کا بھی۔ علم کلام کی تاریخ اسی بات کی تائید کرتی ہے۔
سرورق: جدید علم کلام کا اثر فکر کے ساتھ ابلاغ پر بھی نمایاں ہے۔ قدیم کتب میں جہاں عبارت گنجلک ہوتی تھی وہاں ان کی ظاہری صورت بھی متن اور حواشی کے اجتماع سے
نگاہوں کے لیے پیچیدہ بن جاتی تھی۔ جدید دور میں اگر اسلوبِ تحریر بدلا ہے تو اس کے ساتھ مذہبی کتابوں کی ظاہری صورت بھی تبدیل ہوئی ہے اور اس پر جدیدیت کے اثرات
غالب ہیں۔ "اجتہاد" کا سرورق جدید علم کلام کے اسی پہلو کو نمایاں کر رہا ہے۔